



This book is provided in digital form with the permission of the rightsholder as part of a Google project to make the world's books discoverable online.

The rightsholder has graciously given you the freedom to download all pages of this book. No additional commercial or other uses have been granted.

Please note that all copyrights remain reserved.

About Google Books

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Books helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

THE USE AND ABUSE OF ESCHATOLOGY IN THE MIDDLE AGES



LEUVEN UNIVERSITY PRESS

1988

ML

MEDIAEVALIA LOVANIENSIA
SERIES I / STUDIA XV

THE USE AND ABUSE
OF ESCHATOLOGY
IN THE MIDDLE AGES



LEUVEN UNIVERSITY PRESS

1988

**THE USE AND ABUSE OF ESCHATOLOGY
IN THE MIDDLE AGES**

ML

MEDIAEVALIA LOVANIENSIA

Editorial Board

Prof. Dr. W. Lourdaux, Prof. Dr. D. Verhelst,
Prof. Dr. A. Welkenhuysen, Dr. W. Verbeke

SERIES I / STUDIA XV

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
INSTITUUT VOOR MIDDELEEUWSE STUDIES
LEUVEN (BELGIUM)

THE USE AND ABUSE OF ESCHATOLOGY IN THE MIDDLE AGES

EDITED BY

WERNER VERBEKE, DANIEL VERHELST
and ANDRIES WELKENHUYSEN



LEUVEN UNIVERSITY PRESS

1988

This One



T831-4G3-YZAJ

Digitized by Google

C.I.P. KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK ALBERT I

Verbeke, Werner

The use and abuse of eschatology in the middle ages / Werner Verbeke, Daniel Verhelst, Andries Welkenhuysen. — Leuven: Leuven University Press. — x-513 p.: 24 cm. — (Mediaevalia Lovaniensia. Series I: studia; 15).

ISBN 90-6186-259-0

SISO: 242.9

UDC: 236.04:12

Onderwerpen: Kerkgeschiedenis

Mots sujets: Histoire ecclésiastique

© 1988 by Leuven University Press/Presses Universitaires de Louvain/
Universitaire Pers Leuven, Krakenstraat 3
B-3000 Leuven/Louvain (Belgium)

*All rights reserved, including the right to translate or
to reproduce this book or parts thereof in any form*

D/1988/1869/10

CONTENTS

Preface	VII
Bernard MCGINN, Portraying Antichrist in the Middle Ages	1
Jos VAESSEN, Sulpice Sévère et la fin des temps	49
Jacques CHOCHÉYRAS, Fin des terres et fin des temps d'Hésychius (V ^e siècle) à Béatus (VIII ^e siècle)	72
G. J. REININK, Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser	82
Marc LAUREYS - Daniel VERHELST, Pseudo-Methodius, <i>Revelationes</i> : Textgeschichte und kritische Edition. Ein Leuven-Groninger Forschungsprojekt	112
Richard LANDES, Lest the Millennium be fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-800 CE	137
Henricus FROS, L'eschatologie médiévale dans quelques écrits hagiographiques (IV ^e -IX ^e s.)	212
Guy LOBRICHON, L'ordre de ce temps et les désordres de la fin: apocalypse et société, du IX ^e à la fin du XI ^e siècle	221
Coloman VIOLA, Jugements de Dieu et jugement dernier: saint Augustin et la scolastique naissante (fin XI ^e -milieu XIII ^e siècles)	242
Daniel VERHELST, Les textes eschatologiques dans le <i>Liber Floridus</i>	299
Hans-Werner GOETZ, Endzeiterwartung und Endzeitvorstellung im Rahmen des Geschichtsbildes des früheren 12. Jahrhunderts	306
Horst Dieter RAUH, Eschatologie und Geschichte im 12. Jahrhundert: Antichrist-Typologie als Medium der Gegenwarts-kritik	333
Robert E. LERNER, Frederick II, Alive, Aloft and Allayed, in Franciscan-Joachite Eschatology	359
George MARCIL, The Enemies in Angelo Clareno's History of the Franciscan Order	385

Anne CAZENAVER, La vision eschatologique des spirituels franciscains autour de leur condamnation	393
Richard Kenneth EMMERSON - Ronald B. HERZMANN, <i>The Canterbury Tales</i> in Eschatological Perspective	404
P. C. VAN DER EERDEN, Eschatology in the <i>Boec van der Wraken</i> .	425
Roberto RUSCONI, 'Ex quodam antiquissimo libello'. La tradizione manoscritta delle profezie nell'Italia tardomedioevale: dalle collezioni profetiche alle prime edizioni a stampa	441
Stanisław BYLINA, Le problème du purgatoire en Europe centrale et orientale au bas Moyen Age	473
Henricus FROS, <i>Visionum medii aevi latini repertorium</i>	481
Index codicum manu scriptorum	499
Index locorum sacrae scripturae	505
Index nominum	507

PREFACE

For the year 1984 (May 14-16) the 'Instituut voor Middeleeuwse Studies' of the 'Katholieke Universiteit Leuven' decided to organize an International Colloquium on 'Eschatology in the Middle Ages'. The inspiration for choosing this theme came not from our George Orwell enthusiasts, nor primarily from supporters of Umberto Eco—recently elected an honorary doctor of our University—, nor even from the promptings of contemporary religious movements that have sprung to life in the crisis atmosphere of the eighties. The importance of this crucial aspect of Christian thought had long been appreciated by Prof. J.M. De Smet, President of the Institute, who promoted research among Louvain mediaevalists on the function of eschatological expectations within the social, political and religious spheres of Western mediaeval life¹. Thus 'eschatology' stood high on the list of possible subjects for the (in principle) yearly colloquia organized by the Institute.

However, given the wealth and complexity of historiographical material related to visions of the end-time in the Middle Ages², an initial choice of priorities was needed. The organizers agreed that preference would be given to examining three areas: (i) the views of mediaeval exegetes and theologians concerning the approaching end of the universe; (ii) select concrete situations in which the fascinating figure of Antichrist appeared; (iii) the treatment by mediaeval historians of 'the end of time' as the ultimate goal of history.

Such choices led necessarily, if unfortunately, to the down-playing of other topics: thus it was decided that attention should not be focused on the key-figure of Joachim of Fiore and the whole phenomenon of radical thought that centred on Calabria, as otherwise too many themes of like value would be cast into the shade. Similarly, the links between eschatology and spirituality would be left for further investigation on

¹ J.M. De Smet, 'De monnik Tanchelm en de Utrechtse bisschopszetel in 1112-1114', in *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques—Historische opstellen. Etienne van Cauwenbergh*, Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4^e série, fasc. 24 (Leuven, 1961), 207-234 (228); D. Verhelst, *Adso Dervensis, De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependent*, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, XLV (Turnhout, 1976).

² Bernard McGinn, 'Apocalypticism in the Middle Ages: An Historiographical Sketch', *Mediaeval Studies*, 37 (1975), 252-286 and id., 'Awaiting an End: Research in Medieval Apocalypticism, 1974-1981', *Medievalia et Humanistica*, N.S. 11 (1982), 263-289.

other occasions. And no attempt was to be made to cover the immense variety of art forms influenced by eschatological ideas and symbols.

But despite such limitations³, the present volume will, we hope, allow readers to join in many of the experiences of those who took part in the Colloquium, and in particular to appreciate the force of certain conclusions that emerged: (i) the need for a precise vocabulary in the discussion of the problems raised by mediaeval eschatology; (ii) the dearth of competent editions of many a most important text, and the consequent obstacles for research in this field; (iii) the danger of a too hasty supposition, frequently made in the past, concerning the link between apocalyptic movements and radical social movements or heterodox thought. Revolution and heresy were not the obligatory accompaniment to an acute awareness of the proximity of the world's end. The figure of Antichrist served a more subtle literary and social function, often simply allowing contemporary criticism to find its voice.

It will be for the readers to judge how far the published papers satisfy the expectations raised. The editors hope that enough material has been assembled to illustrate both the positive and the negative aspects of the eschatological element in mediaeval thought. An interdisciplinary approach, with its comparative study of sources, helps to highlight the intellectual preoccupations of many religious thinkers who grappled with the overwhelming prospect of universal destruction, questioned the role of the individual in the economy of salvation, and attempted to see the relevance of everyday social and political events to a vision of history in which the end is nearer than the beginning.

*
* * *

The success of a colloquium and the publication of its proceedings depend largely on the contribution that organizers and participants are willing to make. Our thanks then are due to all those whose active support has brought both to a successful conclusion. Particular thanks

³ Moreover it has not been possible to publish the text of all the communications made at the Colloquium; thus Klaus Speckenbach, 'Endzeiterwartung im "Lancelot-Graal-Zyklus". Zum Problem des Joachitischen Einflusses auf den Prosaroman', has been published in *Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters, Symposium Münster 1982*, ed. Klaus Grubmüller, Ruth Schmidt-Wiegand and Klaus Speckenbach, Münster-sche Mittelalterschriften, 51 (München, 1984), 210-225, and also in French: 'L'attente de la Fin du Monde dans le Cycle du Lancelot-Graal. Traité sur l'influence de Joachim de Fiore sur le Roman en prose', in *Lancelot. Actes du Colloque d'Amiens 1984*, ed. Danielle Buschinger, Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 415 (Göppingen, 1984), 213-224.

must go to Prof. J. M. De Smet as president of the organizing committee, but also to those who took part in discussions, especially to those who submitted papers. If the name of one person should be selected for mention, because of his enthusiastic help both at this Colloquium and at many of its predecessors, it is that of the late Prof. R. Manselli. Finally, we thank those responsible in the following institutions, whose financial support has allowed us to make our project a reality:

the Rectorate of the K.U.Leuven, and in particular the 'Faculteit Letteren en Wijsbegeerte';

the University and Faculty publication committees;

the 'Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek';

the 'Ministerie van Onderwijs—Bestuur van het Hoger Onderwijs en het Wetenschappelijk Onderzoek';

the 'Commissariaat-Generaal voor de Internationale Culturele Samenwerking van de Vlaamse Gemeenschap'.

BERNARD MCGINN

PORTRAYING ANTICHRIST IN THE MIDDLE AGES

The mystery of iniquity has fascinated humanity as much as it has repelled it. Belief in evil spiritual powers, whether of divine or of created status, is almost universal among the world's religions. Less widespread, but still of considerable importance in many religious traditions, has been conviction regarding a final human epitome of malice, the figure called Antichrist in Christian belief. 'If we compare Antichrist with any other wicked man taken by himself, it is certain that the coming one is the most evil of mortals, both because no one is as prone to or as fierce for crime and as corrupt and depraved, and because from the world's foundation no one will commit more or greater shameful acts of such number or magnitude'. These are the words of Thomas Malvenda, the indefatigable Dominican whose massive *De Antichristo* published in 1604 is still the most complete treatment of the subject¹. Malvenda goes on to argue that the evil done by Antichrist will surpass that of all other humans put together — a rather sizable lump of damnation!

Antichrist's career has always been fraught with puzzling problems. Will he be a demon or a human person? Jewish or not? One or many? A false teacher or an imperial persecutor? A symbol of evil or a real historical figure? A host of more detailed questions follow upon these. How long will his career last? What can we know in detail about his activities? A survey of the answers to these queries would constitute at least the skeleton of a history of Antichrist traditions.

Only one issue interests me here. What will he look like? This may seem like a rather minor part of Antichrist speculation; but like most things connected with the *filius perditionis*, it has a long and in part puzzling history that can take us deep into many languages and obscure texts and deeper still into murky places in human consciousness. Physical descriptions, or to be more accurate physiognomies, of the person of Antichrist occur quite early in apocryphal literature and have a substantial history in Eastern Christianity, while pictorial presentations, whether in single scenes or in narrative cycles, are primarily a Latin Christian

¹ Thomas Malvenda, *De Antichristo libri undecim* (Rome, 1604), Book X, 1 (p. 479).

phenomenon. One of the major puzzles in the story is why these two traditions remained as discrete as they did.

Part of the complexity of these portrayals of Antichrist is rooted in the many problems connected with the person and career of the epitome of evil. If the final enemy is conceived of as a demon, the descriptive possibilities will obviously be somewhat different than if he is thought of as a human person. This was a question hotly debated for centuries. Even when most authorities had come to agree that Antichrist was a human being, not a demon, nor even the devil incarnate, he was frequently thought of as so devilish in intention and action that he could be best portrayed with demonic attributes. Even if Antichrist was considered to be fully human, he was symbolized in Scripture in a variety of animal and monstrous forms, some universally recognized, such as the 'Abomination of Desolation' of Matthew 24.15 et al., or the 'Beast from the Abyss' of Apocalypse 11.7; others somewhat less familiar in their typological ingenuity, such as the monster Leviathan from Job 40.20², or the unfortunate ostrich (Job 39.13) whose reputation for deserting its eggs seems to have gotten it into trouble³.

Another complicating question in Antichrist traditions concerned whether the Final Enemy was to be thought of as a single figure as II Thess. 2.3-12 intimated, or as many, the multiple false prophets and Christs of Mt. 24.24 and the many Antichrists of the Johannine Epistles (I Jn. 2.18 and 22; 4.3; and II Jn. 7). The answer, of course, was that Antichrist was both one and many, or more precisely that the final enemy had many predecessors, types and members, both collective and individual. Thus, persecutors and deceivers from Antiochus IV, Nero and Simon Magus through to Frederick II, Boniface VIII and John XXII all made their contributions to portraying Antichrist, as did such groups as Jews, heretics, Moslems, Mongols and Turks. In the midst of this wilderness of possible images, it is difficult to know why the portrayers chose what they did and even more difficult not to get lost among the

² Gregory the Great is the major source for medieval connections between Antichrist and the monsters Behemoth and Leviathan, especially in his *Moralia in Job*, Books XXXII-XXXIV (e.g., XXXIII, 48, and 59-60). For a more detailed treatment, see Jessie Poesch, 'The Beasts from Job in the *Liber Floridus* Manuscripts', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 33 (1970), pp. 41-51.

³ The ostrich is interpreted as a type of the deceiver in Gregory's *Moralia* XX.29 (on Job 30.29) and of the hypocrite in XXXI.5 (on Job 39. 13 sq.). An explicit analysis of the ostrich as a type of Antichrist can be found in the *De Antichristo et eius ministris* sometimes ascribed to William of St. Amour, but possibly written by his disciple Nicholas of Lisieux. See Part I, chap. 3, in E. Martene and U. Durand, *Veterum Scriptorum et Monumentorum ... Amplissima Collectio* (Paris, 1733), Vol. IX, cc. 1342-43.

many descriptions and portrayals that survive. By concentrating on two major traditions of portraying a more or less human figure of Antichrist I hope to provide at least one path through this still partially uncharted terrain.

A. *Physiognomies of Antichrist.*

For introductory purposes, the early physiognomical descriptions of Antichrist may be said to fall into four groups, each loosely connected with a famous apocalyptic messenger. I will begin with the most potent of these revealers. The Syriac text known as the *Testament of the Lord* consists of an apocalyptic discourse of the Risen Christ which has been combined with a church order. In its present form it dates to the fifth century, but the apocalyptic part has been ascribed to the mid-third⁴. After a description of the signs of the end (chaps. 3-8) and Antichrist's career (chaps. 9-10), in the eleventh chapter Christ offers a physical description of Antichrist:

And these are the signs of him:

- his head is as a fiery flame;
- his right eye shot with blood,
- his left eye blue-black and it has two pupils.
- His eyelashes are white;
- and his lower lip is large;
- but his right thigh slender;
- his feet broad;
- his great toe [or perhaps finger] is bruised and flat.
- This is the sickle of desolation⁵.

The Ethiopian version of the text, though it differs in significant ways from the Syriac, contains a similar description in its sixth chapter⁶. Even closer is a Latin fragment from a manuscript at Trier dated to 719 and published by M.R. James in 1893.

Hec sunt signa Antichristi.

- Caput eius sicut flamma ignis;

⁴ For a description of this text and literature on it, see Adela Yarbro Collins, 'The Early Christian Apocalypses', in John J. Collins, ed., *Apocalypse. The Morphology of a Genre* (Missoula, Mt., 1979. *Semeia* 14), pp. 77-78, 109-10.

⁵ This translation is from James Cooper and Arthur J. McLean, *The Testament of the Lord* (Edinburgh, 1902), pp. 57-58 (see also the notes on pp. 146-47). See (1) in the appended chart.

⁶ The text may be found in Louis Guerrier, *Le Testament en Galilée de notre Seigneur Jésus-Christ* in the *Patrologia Orientalis*, 9.3 (Paris, 1913), p. 183. See (2) in the chart.

— *oculi eius fellini* [either ‘angry’ or ‘catlike’];
 — *sed dexter sanguine mixtus erit,*
 — *sinister autem gaudens* [glaucus: corr. James] *et duos pupilos habens;*
 — *supercilia vero alba;*
 — *labium inferiorem maiorem,*
 — *dextrum femur macrum,*
 — *tibie tenues,*
 — *pedes lati,*
 — *fractus erit maior digitus eius:*
 — *Iste est fallax* [falx: corr. James] *dilectionis* [desolationis: corr. James].

After enumerating the signs, the Latin fragment ends with the provocative statement ‘*Dexius erit nomen Antichristi*’⁷, which some have taken to refer to the mid-third century persecuting emperor Decius⁸.

Some searching in the physiognomical writings of classical antiquity can turn up interesting parallels for a number of these peculiar personal characteristics. Polemon of Laodicea, the friend of Trajan and Hadrian, was the most widely read of the physiognomists. His *De physiognomia* has a number of parallels with the *Testament’s* description, but they are fairly general⁹; more indicative of the wider context is that the two pupils in the left eye is mentioned in Pliny as a sign of the evil eye¹⁰.

The *Testament of the Lord* is not an anomaly, but an example. Through the industry of such scholars of intertestamental apocalypticism as J.-M. Rosenstiehl, and M.E. Stone, and Byzantinists like K. Berger, we can easily survey a wide variety of physiognomical descriptions of the Antichrist¹¹. Perhaps to be connected with the account found in the *Testament* and related documents are the descriptions present in the Oriental versions of what in the West came to be known as the *Sibylla*

⁷ M. R. James, *Apocrypha Anecdota*, Texts and Studies, II.3, (Cambridge, 1893), p. 153. See (3) in the chart. The underlined parts are special to this text.

⁸ James, *Apocrypha Anecdota*, p. 188.

⁹ Polemon’s *De physiognomia liber* in its Latin and Arabic forms was edited by George Hoffman in Richard Foerster, *Scriptores Physiognomici Graeci et Latini* (Leipzig, 1893), Vol. I, pp. 95-294.

¹⁰ Pliny, *Historia naturalis* 7.18.

¹¹ J.-M. Rosenstiehl, ‘Le portrait de l’Antichrist’, in Marc Philonenko, ed., *Pseudépiques de l’Ancien Testament et manuscrits de la Mer Morte* (Paris, 1967), pp. 45-60. M.E. Stone, ‘The Metamorphosis of Ezra: Jewish Apocalypse and Medieval Vision’, *Journal of Theological Studies*, n.s. 33.1 (1982), pp. 8-9; and Michael Stone and John Strugnell, *The Books of Elijah. Parts 1 and 2* (Missoula, Mt., 1979), pp. 28-39. Klaus Berger, *Die griechische Daniel-Diegeese. Eine altkirchliche Apokalypse* (Leiden, 1976), pp. 115-20.

*Tiburtina*¹². These share some of the *Testament's* interests in Antichrist's eyes, but otherwise concentrate on the size of his head, thickness of his neck and length of his arms and fingers.

A third early text tradition that was particularly interested in Antichrist's appearance was that found in the *Apocalypse of Elijah*, a Christian work incorporating Jewish sources that survives largely in Coptic, but that was composed probably in Greek¹³. The dating of the various segments of the text is far from secure, but the mid-third century has been most often suggested as the time for the redaction of the whole¹⁴. This treasure-trove of Antichrist lore contains the following account of his appearance:

He is a little *pelec* [a word of uncertain meaning] of a skinny-legged young lad,

- having a tuft of gray hair in the front of his bald head.
- His eyebrows will reach to his ears.
- There is a leprous bare spot on the front of his hands.
- He will transform himself in the presence of those who see him.
- He will become a young child. He will become old. He will transform himself in every sign.
- But the signs of his head he will not be able to change.
- Therein you will know that he is the son of lawlessness¹⁵.

It is strange that a Greek fragment of the *Apocalypse of Elijah* published by F. Nau contains a description of Antichrist that is closer to that found in the *Testament of the Lord* than that of the Coptic Elijah¹⁶. Stranger yet is the fact that the Hebrew *Apocalypse of Elijah* (*Sefer*

¹² These texts may be found in J. Schleifer, *Die Erzählung der Sibylle. Ein Apokryph nach den karshunischen, arabischen und äthiopischen Handschriften zu London, Oxford, Paris und Rom*, Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, 53 (Vienna, 1910), pp. 44-45 (text) and 70-71 (trans.). See (5) and (6) in the chart. Besides the Ethiopian and Arabic versions, there is also a Karshunic variant.

¹³ See 'Apocalypse of Elijah (First to Fourth Century A.D.) A New Translation and Introduction' by O. S. Wintermute in *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume 1. Apocalyptic Literature and Movements*, ed. by James M. Charlesworth (Garden City, 1983), pp. 721-53. See also the new text edited by Albert Pietersma, Susan Turner Comstock with Harold W. Attridge, *The Apocalypse of Elijah based on P. Chester Beatty 2018* (Chico, Ca., 1981).

¹⁴ See the discussion of dating by Wintermute, 'Apocalypse of Elijah', pp. 729-30.

¹⁵ This is the translation of Wintermute, pp. 745-46; cf. Pietersma et al., pp. 45-47. Wintermute has a long note on the unknown term 'pelec'. See (7) in the chart.

¹⁶ Ferdinand Nau, 'Révélations et légendes, textes édités, traduits et annotés II. Saint Clément de Rome. Le portrait de l'Antichrist (Paris, ms. gr. n. 4, fol. 228r)', *Journal Asiatique*, II ser. 9 (1917), pp. 458, 462. See (4) in the chart.

Eliyyahuh), really a different text altogether despite the shared name, has an Antichrist description that shares details with the Coptic one¹⁷. It is clear that by an early date Elijah, the traditional foe of Antichrist in both Judaism and Christianity, had also come to be associated with revelations of his physical appearance¹⁸.

A fourth tradition of describing the Antichrist is connected with the Apostle John and is found in the pseudonymous *Apocalypse of the Holy Theologian John*, a Greek text usually dated to the early fifth century, but which may well be earlier¹⁹.

And I heard a voice saying to me:

- ‘The appearance of his face is gloomy;
- his hair like the points of arrows;
- his brows rough;
- his right eye as the rising morning star and the left like a lion’s.
- His mouth is a cubit wide,
- his teeth a span in length,
- his fingers are like sickles.
- His footprints are two cubits long,
- and on his forehead is the writing “The Antichrist””²⁰.

Even though the sickle-like fingers recall the obscure final phrases of the description in the *Testament of the Lord*, this is obviously a different physiognomic tradition, one which shows considerable affinity with that found in the apocryphal Greek *Apocalypse of Ezra*, a work which can be dated anytime between 150 and 850 A.D. according to its most recent student²¹. This tradition proved to be popular in the East²², especially in

¹⁷ On this text, see Rosenstiehl, ‘Le portrait de l’Antichrist’, p. 52; and the discussion by Anthony J. Saldarini in ‘Apocalypses and “Apocalyptic” in Rabbinic Literature and Judaism’, in John J. Collins, *Apocalypse. Morphology of a Genre*, pp. 193, 201, which suggests a mid-sixth century date. See (8) in the chart.

¹⁸ The prediction of Mal. 3.23: ‘Know that I am going to send you Elijah the prophet before my day comes, that great and terrible day’ is the biblical root for Elijah’s eschatological activities. From the second century on the two witnesses of Apoc. 11.2 sq. were identified with Elijah and Enoch; see the texts gathered by Wilhelm Bousset in *The Antichrist Legend* (London, 1896), pp. 203-08.

¹⁹ See the discussion in Adela Collins, ‘The Early Christian Apocalypses’, pp. 76-77.

²⁰ Using the translation of James Tabor in Bernard McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, 1979), p. 55. See (10) in the chart.

²¹ The Greek Apocalypse of Ezra has been most recently discussed and translated by Michael E. Stone in Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, pp. 561-79. The description of the Antichrist may be found in 4.25-35 (p. 575). See (11) in the chart. See also Stone’s ‘The Metamorphosis of Ezra’, *Journal of Theological Studies*, n.s. 33 (1982), pp. 1-18.

²² Some have claimed that this description influenced the Ethiopic Apocalypse of Baruch, a Falasha production not earlier than the sixth century, but I see no evidence for

the description of Antichrist found in the early ninth century *Apocalypse of Daniel* (9.16-27)²³.

There is no opportunity to review all the pseudepigraphal texts that provide physiognomies of the Antichrist. My distinction of these four groups or traditions, each connected with a famous revelatory figure—the Risen Christ, the Sibyl, the prophet Elijah and John of the Apocalypse—is a suggestion that awaits further work, because the descriptions that remain to us show complex inter-relations and come from texts whose dating is so uncertain that any general remarks can only be advanced with much caution. It is more useful at this stage to reflect upon the origin, significance and later influence of these physiognomies.

Belief in a final eschatological enemy of mankind was the creation of intertestamental Judaism. Wilhelm Bousset argued that Antichrist arose through the projection into the endtime of the figure of the monster of chaos—a kind of second and final round in the cosmogonic struggle between the Creator God and the forces of evil²⁴. R.H. Charles, on the other hand, saw Antichrist as developing from the interaction of three components: images of an eschatological enemy based upon political events, such as the persecution of Antiochus Epiphanes; the mythic figure of the evil angel Beliar; and the growth of the Nero legend²⁵. While we might not want to agree with Charles in all respects, most scholars today would stress the reciprocal action of ancient myths and current politics in the evolution of belief in the Antichrist. Mythic narratives and their symbolism helped Jews and early Christians make sense of current historical events at the same time as the historical events and personalities modified and reshaped the mythic story²⁶.

It is not surprising that scholars have pointed to a Jewish background to the physiognomical descriptions of Antichrist. For one thing, a number of Jewish apocalyptic and esoteric works have Antichrist portrayals similar to the Christian ones we have surveyed. The *Sefer*

this. On this work see the account in Martha Himmelfarb, *Tours of Hell* (Philadelphia, 1983), pp. 21-23.

²³ This text has been recently studied and translated by G.T. Zervos in Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, pp. 755-70. The most complete treatment is that of Klaus Berger in *Die griechische Daniel-Diegesse*. See (12) in the chart.

²⁴ Bousset, *The Antichrist Legend*, especially chapters I and II.

²⁵ R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (Edinburgh, 1920), Vol. II, pp. 76-87.

²⁶ See Adela Yarbro Collins, *The Apocalypse* (Wilmington, Del., 1979), pp. ix-xi on this.

Eliyyahu, or Hebrew *Apocalypse of Elijah*, has already been noted, and a group of four Rabbinic texts, the *Apocalypse of Zerubbabel*, the *Prayer of Shimeon ben Yohai*, the *Signs of the Messiah*, and the *Midrash Wayosha*, all have such descriptions²⁷. In their present forms these texts are later than the earliest Christian examples, but many authorities argue that Christians must have borrowed their Antichrist physiognomies from earlier Jewish traditions that have not survived in written form²⁸. This supposition is strengthened by the evidence of the Qumran texts²⁹.

The apocalyptic beliefs of the Qumran community contain much speculation on the final eschatological conflict and on the leaders of the forces of evil in those days³⁰. Two fragmentary texts from the fourth cave, collectively known as 4 Q 186, as well as an Aramaic piece from the same location, contain cryptic horoscopes and physiognomies about crucial figures to come. 4 Q 186 describes three individuals—the first good, the second very wicked, the third such a paragon of virtue that he may be the hoped-for Royal Messiah (he also seems to be the subject of the Aramaic fragment)³¹. The account of the evil figure is at least generically like the Antichrist physiognomies. For example:

- His teeth are of uneven length.
- His fingers are thick,
and his thighs are thick and very hairy, each one.
- His toes are thick and short.

²⁷ For a translation of these texts, see Rosenstiehl, 'Le portrait de l'Antichrist', p. 46. The first three are quite similar; the fourth rather different. On these physiognomic descriptions in the history of Judaism, see Gershom Scholem, 'Ein Fragment zur Physiognomik und Chiromantik aus der Tradition der spätantiken jüdischen Esoterik', *Liber Amicorum (C.J. Bleeker Festschrift)* (Leiden, 1969), pp. 175-93.

²⁸ See e.g., O. Wintermute, 'Apocalypse of Elijah', in Charlesworth, *op. cit.* (cf. n. 13), p. 724.

²⁹ The suggestion was apparently first made by Rosenstiehl, 'Le portrait de l'Antichrist', pp. 59-60; and has been seconded by Stone, 'The Metamorphosis of Ezra', pp. 8-9.

³⁰ On Qumran's eschatology, see John J. Collins, 'Patterns of Eschatology at Qumran', *Traditions and Transformations*, edited by J.D. Levenson and B. Halpern (Winona Lake, Wi., 1981), pp. 351-75. Among the crucial texts here are 1 Q S (The Community Rule) and 1 Q M, esp. 18 (The War Scroll).

³¹ On the Hebrew fragments, see André Dupont-Sommer, 'Deux documents horoscopiques esséniens découverts à Qomrân, près de la mer morte', *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1965* (Paris, 1966), pp. 239-53. The Aramaic piece was edited by J. Starcky, 'Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumran', *Mémorial du Cinquantenaire de l'École des langues orientales anciennes de l'Institut catholique de Paris* (Paris, 1964), pp. 51-66.

— His spirit consists of eight parts in the House of Darkness and one from the House of Light ...³².

Whether this is the first and fattest of Antichrists, or merely a tirade against some opponent of the community, it does show that pious Jews of perhaps the first century B.C. were probably using physiognomy in relation to eschatology. There seems to be no reason then to deny the likelihood that Jewish speculation antedated and was at least a partial source for later Christian descriptions of the Antichrist.

The Christian traditions we have briefly looked at seem to have developed under the influence of at least two other factors. The first was the experience of persecution; the second, the extensive development of Christology in the Early Church. Classical civilization had developed its interest in physiognomy as a way of understanding the mystery of human character through outward appearance. Hellenic views on the relation of soul and body made it difficult to think that one could not read the inner person from the cut of the chin, or some other such sign. The historical career of a tyrant like Nero is known to have had an impact on developing Jewish and Christian ideas of the Antichrist, and the same may be true of the persecuter's physical appearance. J.-M. Rosenstiehl has suggested that Roman physiognomies of Caligula may have influenced early verbal portrayals of the Antichrist³³. The evidence is tenuous, but we do know that such accounts later came to color the description of rulers who were viewed as Antichrist, as in the case of Justinian³⁴.

I have suggested elsewhere that part of the development of Antichrist traditions in late second and third-century Christianity had a theological grounding in the desire to create a consistent 'Antichristology' to match the evolution of the theology of Christ in the Great Church³⁵. A treatise like Hippolytus's *On Christ and Antichrist* written about 200 and some texts from Origen are evidence of the concern to work out full parallels between the Savior and his reverse image³⁶. It is possible that interest in

³² The translation of Geza Vermes in *The Dead Sea Scrolls in English* (New York, 1982), p. 269. The critical edition and another translation by John M. Allegro may be found in *Discoveries in the Judaean Desert. Vol. V* (Oxford, 1968), pp. 89-90.

³³ Rosenstiehl, 'Le portrait de l'Antichrist', pp. 53-54.

³⁴ For Procopius's use of Caligula's description in his account of Justinian in chapters 8 and 12 of the *Secret History*, see Berthold Rubin, *Das Zeitalter Justinians* (Berlin, 1960), Vol. I, pp. 440-73.

³⁵ McGinn, *Visions of the End*, p. 17.

³⁶ Hippolytus's work was edited in *Die griechischen christlichen Schriftsteller* I.2 (Berlin, 1897), pp. 1-47. See also Origen, *Commentary on Matthew 77.33* (*Patrologia Graeca* 13, 1644-45).

the physical appearance of Christ and his opponent also developed together as Christians became more curious about matters that earlier generations may have regarded as at best peripheral to belief. Since Jesus had already appeared in history, curiosity here seems to have first led not to physical descriptions of him (the earliest of these date to the sixth century), but to claims for surviving portraits³⁷. The legend of the picture of Jesus painted by the emissary of King Abgar and brought back to Edessa survives in the Syriac *Doctrine of Addai*, dating from about 400³⁸, but Steven Runciman has argued that the core of the legend may well be pre-fourth century³⁹. We cannot really know, but it seems clear that descriptions of the Antichrist date back at least to the third century.

The physiognomies of Antichrist served a useful role in many areas of Eastern Christianity for centuries. Their popularity in Byzantium may account for the paucity of Byzantine Antichrist iconography. The only examples seem to be some eleventh and twelfth-century Last Judgment scenes, of which the best known to Westerners is the mosaic at the rear of the basilica of Torcello [Illustration 1], where the Antichrist appears as a small clothed figure sitting in Satan's bosom⁴⁰, a portrayal that may reflect not only the traditional picture of Lazarus in Abraham's bosom, but also the Greek *Apocalypse of Ezra's* description of Antichrist as imprisoned in Hell⁴¹.

The almost complete absence of such physiognomies in the Latin apocalyptic tradition is puzzling. To my knowledge the Trier fragment of the *Testament of the Lord* is matched by only one other brief text found in a fourteenth-century apocalyptic miscellany now in Corpus Christi

³⁷ Ernst von Dobschütz studied the traditions regarding portraits of Jesus in his *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende, Texte und Untersuchungen*, 18 (Leipzig, 1899). He surveys the evidence on physiognomies of Jesus in Beilage VIII to this volume, 'Zur Prosopographie Christi', pp. 293*-330*.

³⁸ J. B. Segal, *Edessa. The Blessed City* (Oxford, 1970), pp. 76-78; and von Dobschütz, *Christusbilder*, pp. 102-96.

³⁹ S. Runciman, 'Some remarks on the Image of Edessa', *The Cambridge Historical Journal*, 3 (1929), p. 242.

⁴⁰ There is a survey of appearances of this theme in Hans Aurenhammer's article 'Antichrist' in his *Lexikon der christlichen Ikonographie* (Vienna, 1959), Vol. I, p. 153. See also Richard K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages* (Seattle, 1981), pp. 127-28. Emmerson's chapter 4 on 'Antichrist in Medieval Art' (pp. 108-45) is a useful introduction to this vast area, though it concentrates on the traditional view.

⁴¹ 'And they led me away to the north and I saw there a man restrained with iron bars. And I asked, "Who is this?" And he said to me, "This is the one who says, I am the son of God and he who made stones bread and water wine"', *Apocalypse of Ezra* 4.25-27 (Charlesworth, p. 575).

College, Cambridge⁴². This gives a description that is close to that of the Elijah tradition⁴³. The occasional Western texts that show any curiosity about Antichrist's appearance, such as the supposed Letter of the Grandmaster of the Hospitallers from the late fourteenth century⁴⁴, show no connection with the ancient physiognomic tradition.

How are we to explain the failure of Antichrist physiognomies to make an impression on Latin eschatological literature and the vernacular traditions that drew on it?

One factor may be suspicions regarding the apocryphal literature. The major Latin Fathers, especially Augustine, Jerome and Gregory the Great, made at best sparing use of the apocrypha, and the sixth-century Gelasian Decree clearly set down what books were acceptable and what were not⁴⁵. Prejudice against the apocrypha seems all the more convincing when we reflect that it was through a special love for the apocrypha that Antichrist physiognomy found its one home in Western Europe.

Ireland was the special Western home of Antichrist physiognomies, and, in the words of Martin McNamara, '... we have in Irish probably the richest crop of apocrypha in any of the European vernaculars, and possibly in any vernacular language'⁴⁶. What McNamara calls 'The Irish Traditions on Antichrist' are found in four or possibly five versions, all in the vernacular, that is, in Middle Irish⁴⁷. (We know that from about the tenth century on the Irish were accustomed to translate Latin texts into their own language.)

⁴² Cambridge, Corpus Christi College, ms. 404, f. 7. The ms. comes from Bury St. Edmunds, but a note on the Antichrist text says that it was taken from a book in the possession of Babwell priory, a small Franciscan house nearby. See the description of the ms. in M. R. James, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi College Cambridge* (Cambridge, 1912), Vol. II, pp. 269-77.

⁴³ In James's transcription: 'Erit autem posicio eius vir macer et longus. Macris pedibus. porecta coma longam habens faciem longumque nasum fellinis [marg. festuius] oculis in inferioribus partibus. dente uno demptus in superiori parte notabilis lepram habens in fronte partem candoris in coma super frontem. Ista signa illi erunt immutabilia sed in aliis se euertere poterit' (p. 270). James has a translation, though a rather interpretive one, of this corrupt text in his *The Lost Apocrypha of the Old Testament* (London, 1920), p. 59. See (9) in the chart.

⁴⁴ See the report of this letter in Giovanni Sercambi, *Le Croniche*, Fonti per la Storia d'Italia, N° 21, (Lucca, 1892), Vol. II, p. 345. For some discussion of this little-studied piece, see Roberto Rusconi, *L'Attesa della Fine*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi Storici, fasc. 115-18 (Rome, 1979), pp. 138-39; and Robert E. Lerner, *The Powers of Prophecy* (Berkeley, 1983), p. 31, n. 11, and p. 125, n. 25.

⁴⁵ There is a discussion and translation of this important text in Edgar Hennecke and Wilhelm Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* (Philadelphia, 1963), Vol. I, pp. 46-49.

⁴⁶ Martin McNamara, *The Apocrypha in the Irish Church* (Dublin, 1975), p. 1.

⁴⁷ McNamara, p. 139.

The fifteenth-century manuscript known as the *Leabhar Breac*, or 'Speckled Book', contains an eleventh-century homily on Michael the Archangel that describes the Antichrist in the following way:

For a man named Antichrist shall be born in the end of the world, his mother being his own sister.

- There is a grey protuberance in the exact middle of his forehead,
- in the center of which is the one eye in his head;
- he has one eyebrow, which stretches from one ear to the other, beneath his eye;
- his whole body is one flat surface,
- as are also his feet⁴⁸.

While elements of this description, such as the single eyebrow, recall details of some of the apocryphal accounts⁴⁹, this physiognomy, like the account of Antichrist's miracles that follows, is not directly related to any of the known earlier descriptions. It may well be a free Irish reworking of elements of the physiognomical tradition rather than a translation of a lost Latin document, especially since one wonders if native Irish materials have influenced the account, such as the description of Cúchulainn's 'warp-spasm' in the *Táin Bó Cuailnge* where one eye of the hero sinks into his head and the other protrudes from it⁵⁰. The Book of Lismore of the late fifteenth century contains a 'Story of Antichrist' (*Sgél Ainnte Crisd*) that appears to be later than the homily, having conflated elements of the traditional Latin legend about the birth and rearing of the final enemy with an expanded version of the Irish description into a wonderful baroque extravaganza. Antichrist here is not only one-eyed, bigmouthed and flat-faced, but he also has no knees (no genuflecting for him!). He apparently gets around pretty rapidly though on the soles of his feet, described as being '...round like the wheel of a cart'⁵¹. A more developed version of this text found in three

⁴⁸ Robert Atkinson, *The Passions and the Homilies from Leabhar Breac*, Royal Irish Academy. Todd Lecture Series (Dublin, 1887), Vol. II, p. 477. See (13) in the chart.

⁴⁹ Eyebrows stretching to the ears (though above the eyes) are found in the *Apocalypse of Elijah* (see (7) in the chart). The Islamic Antichrist (al-Dajjal) is sometimes portrayed with a single eye (see Rosenstiehl, 'Le portrait de l'Antichrist', p. 47).

⁵⁰ *The Tain*, translated by Thomas Kinsella from the Irish epic *Táin Bó Cuailnge* (London, 1969), pp. 150-53.

⁵¹ See the translation by Douglas Hyde, 'Mediaeval Account of Antichrist', in *Medieval Studies in Memory of Gertrude Schoepperle Loomis* (New York, 1927), pp. 395-98. The text of the physiognomy reads: 'The Lord said that it is from a harlot of the tribe of Daniel of Bethel (?) [he should be] and that he would be reared in Carburban [sic] and that he would reside in the city which is called Besasta, and the length of his body shall be six hundred fathoms, and forty fathoms its breadth, and [he has] one eye protruding from his forehead,

eighteenth and nineteenth-century manuscripts includes some Latin phrases⁵². These are more likely learned glosses than surviving fragments of a lost Latin original. Two other examples of Irish Antichrist physiognomies are found in the late medieval 'Life of St. Maignenn of Kilmanhaim'⁵³, and a poem present in two late medieval manuscripts⁵⁴. Another early text, the eleventh-century work on Enoch and Elijah known as 'The Two Sorrows of the Kingdom of Heaven' (*Dá brón Flatha Nime*), has a section on Antichrist with details like the other texts, but without a real physical description⁵⁵. Tempting as it is to dwell further on the Irish Antichrist, especially the lubricious details regarding his birth and the thousand fair women he will have in his company, it is necessary to pass on to the second major tradition of portraying Antichrist, the iconographic.

B. Images of Antichrist.

There is no fully convincing evidence for the portrayal of a human Antichrist in art before the tenth century⁵⁶. The possibly sixth-century

and his face all one flat surface, and his mouth [reaching] down to his bosom, and there shall be no upper teeth in his head, and he shall have no knees, and the soles of his feet shall be round like the wheel of a cart, and there shall be horrible black hair on him, and there shall be fiery fumes out of his nose and out of his mouth rising in the air, as it were flames of fire, and it is not possible for anyone in the world to hide from him'. (p. 396) It is interesting to note the stiff joints of the knees occurs in the Antichrist description found in the Armenian text known as the *Seventh Vision of Daniel* according to M.R. James, *The Lost Apocrypha of the Old Testament*, p. 59. See (14) in the chart.

⁵² These phrases can be found in G. Dottin, 'Les deux chagrins du royaume du ciel', *Revue Celtique*, 21 (1909), pp. 353-55. I include them here:

- a) diabolus faciet magna prodigia in populo
- b) Dixit Dominus: de muliere meretrici nascetur
- c) sexcentum cubitos in longitudinem corporis sui
- d) Oculum unum in fronte eius
- e) Et fumus de naribus
- f) nec genua habebit
- g) Et eradicabit arbores
- h) Convertet flumina retrorsum.

⁵³ Standish O'Grady, *Silva Gadelica* (London, 1892), Vol. I, pp. 48-49 (text); and Vol. II, p. 49 (trans.).

⁵⁴ On these two versions of the text (*Ceiiri coimperta caemha*), see Brian O'Cuív, 'Two Items from the Irish Apocryphal Tradition', *Celtica*, 10 (1973), p. 96. O'Cuív says that the text is very late Middle Irish.

⁵⁵ A French translation of this text (known in two recensions) can be found in G. Dottin, 'Les deux chagrins du royaume du ciel', pp. 377-87. Only the writing on the forehead (p. 387) pertains to the traditional Irish physiognomy.

⁵⁶ Pierre du Bourget, *Early Christian Painting* (New York, 1966), p. 38, hazards the guess that a mounted horseman in the Hypogeum of the Aurelians in the Catacomb of Priscilla might be the Antichrist. No evidence is given for this.

Apocalypse cycle that was at the basis of the Italo-Gallic early medieval Apocalypse illustrations undoubtedly portrayed the beasts that exegetes identified with the Antichrist⁵⁷, and arguments have been advanced for the appearance of human portrayals of the Antichrist in some Carolingian manuscripts⁵⁸; but the first pictures of a human figure that we can be sure were intended to portray Antichrist are found in the Beatus manuscripts of the tenth century⁵⁹.

In the illustrated Beatus manuscripts, the human Antichrist appears in two contexts. The first is the slaying of the two witnesses, where the *bestia quae ascendit de abyssu* of Apocalypse 11.7 is pictured as a royal giant wearing a special hat [Illustration 2]⁶⁰. The second context is the freeing of Satan and the attack upon Jerusalem mentioned in Apoc. 20.7-9, where the same giant, this time in what may be more priestly garb, is witnessing the assault [Illustration 3]⁶¹. The conception of Antichrist as a giant was common in the early Middle Ages, as Bede and other commentators demonstrate⁶². We may recall that *Teitan* was one of the traditional interpretations of the mysterious 666 of Apoc. 13.18 from the time of Irenaeus (*Adversus haereses* 5.30.3), and that the term is also found in the Antichrist tables in Beatus's commentary⁶³. Finally, we

⁵⁷ On this cycle see especially the article of James Snyder, 'The Reconstruction of an Early Christian Cycle of Illustrations for the Book of Revelation—the Trier Apocalypse', *Vigiliae Christianae*, 18 (1964), pp. 146-62. On the illustration of the Apocalypse in the early Middle Ages in general, see *L'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques III^e-XIII^e siècles* (Geneva, 1979).

⁵⁸ R. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages*, pp. 119-20, following Jean Porcher, thinks it is possible that a crowned figure in the initial at the beginning of Psalm 51 in the Corbie Psalter (c. 800) may indicate the Antichrist in portraying Doeg the Idumean, one of his traditional types. Similarly, the second beast of Apoc. 13.11-17, is usually identified with the false prophet of Apoc. 16.13, 19.20 and 20.10. This figure is portrayed in human form in the Trier Apocalypse (ff. 51r, 64r) and in the Valenciennes and Bamberg manuscripts as well. But was he understood as Antichrist? The Venerable Bede, at least, held this out as one possible interpretation in his *Explanatio in Apocalypsim* (*Patrologia Latina* 93, 190D); but other early commentators, like Beatus, do not mention it; see Henry A. Sanders, ed., *Beati in Apocalypsim libri duodecim* (Rome, American Academy in Rome, 1930), pp. 482-89, 545, 598 and 613.

⁵⁹ I would agree here with the methodological principle used by Jessie Poesch, *Antichrist Imagery in Anglo-French Apocalypse Manuscripts* (University of Pennsylvania Dissertation, 1966. Available through University Microfilms International, Ann Arbor, Mi.), pp. 64-65.

⁶⁰ See the discussion and listing of seventeen examples in Poesch, *Antichrist Imagery*, pp. 77-97.

⁶¹ Ten examples are discussed in Poesch, *Antichrist Imagery*, pp. 104-16.

⁶² Bede, *Explanatio* (PL 93, 172B).

⁶³ The Antichrist Tables may be found in Sanders edition, p. 500. On the illustrations for these, see Wilhelm Neuss, *Die Apokalypse des Hl. Joannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration* (Münster, 1931), Vol. I, pp. 73-80.

may note one late (twelfth century) and iconographically unusual *Beatus* at Lisbon appears to have a third kind of human Antichrist, a mounted warrior illustrating the opening of the sixth seal (Apoc. 6.12-14) who launches an arrow at a figure that represents the Church of the martyrs⁶⁴.

Where did the impetus to portray the human figure of Antichrist come from? Certainly not just from the humanization of the final enemy, which had been quite firmly established for centuries. The precise motivation remains obscure, though the mid-tenth century also saw the production of Adso of Montier-en-Der's famous *De ortu et tempore Antichristi*, the most influential of all Latin accounts. Adso's resolute attempt to create a handy biography of a fully-human Antichrist from disparate traditional materials forms a nice parallel to the emergence of the iconography of the human Antichrist⁶⁵, but I can find no direct connection between the two. In the face of Antichrist's ability to deceive, we should resist all temptations to proffer explanations whose lack of evidence leave them exposed to the eschatological reversal of more rigorous scholarship. We can say, however, that when individual scenes of the human Antichrist enter Western iconography it is his character as a warrior and persecuting ruler that is to the fore. The well-known portrayal of the crowned *filius perditionis* astride the monster Leviathan from the early twelfth-century *Liber Floridus* is a striking example of this [Illustration 4]⁶⁶.

The late twelfth century provides us with our earliest surviving example of a new genre, a narrative cycle illustrating Antichrist's life and death. Herrad of Hohenberg's famous *Hortus deliciarum* dated from about 1170 to after 1190 contains such a cycle on ff.241v-242v with scenes depicting: (1) Antichrist slaying the witnesses; (2) his bribing the kings; (3) his miracles; (4) eight kinds of tortures inflicted on the faithful; (5) his destruction by St. Michael; (6) the consternation of his followers and attempts to convert them; and (7) their ultimate baptism⁶⁷. [For the

⁶⁴ Carl-Otto Nordström, 'Text and Myth in Some *Beatus* Miniatures', *Cahiers archéologiques*, 25 (1976), pp. 10-12, citing evidence for this interpretation from *Beatus's* commentary on the sixth seal (Sanders, p. 352).

⁶⁵ R. Emmerson has shown how Adso makes use of hagiographic models to picture Antichrist as an 'anti-saint'; see his 'Antichrist as Anti-Saint', *American Benedictine Review*, 30 (1979), pp. 175-90.

⁶⁶ See Poesch, *Antichrist Imagery*, pp. 117-30; and 'The Beasts from Job and the *Liber Floridus* Manuscripts', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 33 (1970), pp. 41-51.

⁶⁷ Rosalie Green et al., *Herrad of Hohenbourg. Hortus Deliciarum* (London-Leiden,

final three scenes see Illustration 5.] Students of the iconography of the *Hortus* have pointed to the close relationship between some of these scenes and their glosses and Adso's work⁶⁸. Indeed, a part of Adso is cited in the accompanying texts, as are passages from Honorius Augustodunensis on the Antichrist. As befits its encyclopedic character, the *Hortus* is eclectic in its Antichrist illustrations, for he appears in its pages in one of his animal disguises as the beast arising from the sea of Apoc. 13 (f. 261v), and in a Last Judgment picture in the Byzantine mode as a small figure seated in Satan's bosom (f. 255). Whether or not the narrative sequence was the creation of one of the illustrators of the manuscript⁶⁹, the new genre reflects the heightened concern for more accurate knowledge of the last things that was a reflection of the far-reaching changes that European society was experiencing in the twelfth century.

Iconography of a human Antichrist expanded in the thirteenth century. The Moralized Bibles that the friars produced for Louis IX of France and his family toward the middle of the century have a rich Antichrist iconography, both in the Old and the New Testaments⁷⁰. A human Antichrist appears in monstrous form, either three-headed as in the illustrations to Apoc. 9.1-3 [Illustration 6], or seven-headed as in the pictures relating to Apoc. 13 and elsewhere. The Moralized Bible identifies the Whore of Babylon of Apoc. 17 as an Antichrist figure, a rather unusual understanding which also is found later in some of the Anglo-French illustrated Apocalypses that make use of a vernacular prose commentary⁷¹.

The third great group of illustrated Apocalypse manuscripts, the Anglo-French corpus that begins in the mid-thirteenth century, contains various portrayals of Antichrist that have been studied in an unpublished thesis of Jessie Poesch⁷². There are continued questions about the

1979), Text volume, pp. 405-12; Commentary volume, pp. 211-13, 220. See also Poesch, *Antichrist Imagery*, pp. 202-12.

⁶⁸ Gérard Cames, *Allégories et symboles dans L'Hortus Deliciarum* (Leiden, 1971), pp. 111-15; and Poesch, *Antichrist Imagery*, pp. 177-83, 257.

⁶⁹ Poesch, *Antichrist Imagery*, pp. 209 and 316, thinks that both the *Hortus* illustrations and those of the Anglo-French illustrated Apocalypses of the thirteenth century were based on picture cycles already extant.

⁷⁰ Poesch, *Antichrist Imagery*, pp. 136-68, has a good survey of these Bibles.

⁷¹ Poesch, *Antichrist Imagery*, pp. 154-56, 166, 262.

⁷² Poesch, *Antichrist Imagery*, pp. 172-284. Of the rich literature on these books, I note only R. Freyhan, 'Joachism and the English Apocalypse', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 18 (1955), pp. 211-44; and George Henderson, 'Studies in English

validity of the suggested groupings of these manuscripts that make questions of dating and dependence difficult to unravel. For our purposes this need not interfere with a few general remarks. The pictorial wealth of these many rich and beautiful books shows the Antichrist in a myriad of theriomorphic and anthropomorphic ways, especially in the illustrations to chapters eleven and thirteen. In the middle of the former chapter one group of manuscripts inserts a brief narrative sequence on Antichrist's career in a manner related to, but iconographically independent of, what we have seen in the *Hortus deliciarum*. These illustrations rely more on the account of the Final Enemy found in II Thessalonians than they do on the Apocalypse itself, and they have been influenced by the early medieval commentary tradition, especially by the *Expositio super septem visiones libri Apocalypsis* ascribed to Berengaudus.

Among the best known of these brief histories is that in Pierpont Morgan ms. 524 [Illustration 7], and the one from the Bibliothèque nationale ms. franc. 403 [Illustration 8]. In some of the most sumptuous of the Anglo-French manuscripts human and animal portrayals of Antichrist intermingle in fascinating ways, so that the beast from the abyss of Apoc. 11.7 (frequently pictured as a man) becomes a manlike creature in the Dyson Perrins Apocalypse (f. 17) [Illustration 9], and the beast from the sea of chapter 13 capers about humanstyle despite his heads, horns and spots⁷³.

The complex Antichrist imagery developed in the Anglo-French apocalypses was one source, though by no means the only one, for much that followed in the fourteenth and fifteenth centuries⁷⁴. This era can rightly be called the heyday of narrative portrayals of the *filius perditionis*. There are at least three major cycles present in late medieval manuscripts and early printed books: that found in Velislaus's Bible from Czechoslovakia from the mid-fourteenth century; that in ms. 49 of the Wellcome Library in London, a German production from about 1420; and, most extensive of all, the pictures in the three Antichrist blockbooks and their manuscript exemplars (these are also German and stretch through much of the fifteenth century). Each of these has its

Manuscript Illumination. Parts II and III: The English Apocalypse I and II', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 30 (1967), pp. 104-37; and 31 (1968), pp. 103-47.

⁷³ E.g., Dyson Perrins Apocalypse, f. 24v; Cloisters Apocalypse, f. 23v.

⁷⁴ See Gertrude Bing, 'The Apocalypse Block-Books and their Manuscripts Models', *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 5 (1942), pp. 143-58; and Fritz Saxl, 'A Spiritual Encyclopedia of the Later Middle Ages', *ibid.*, pp. 82-142.

unique elements⁷⁵. When we bear in mind the other evidence of Antichrist portrayal, such as the Flemish illuminated Apocalypse of about 1400 now in the Bibliothèque nationale in Paris⁷⁶, the Apocalypse blockbooks and the illustrated editions of the Pseudo-Methodian *Revelations*⁷⁷, we can begin to appreciate how extensive late medieval Antichrist illustration actually was.

Despite the fascination of the extensive program found in the Wellcome Library manuscript⁷⁸, we have space only for a brief look at the Velislaus Bible and some of the Antichrist blockbooks⁷⁹.

Canon Velislaus, the patron of this fourteenth-century picture Bible, had once visited Avignon as a notary of Charles IV. This accident of history has led some Czech scholars, like K. Chytil and more recently K. Stejskal, to see the manuscript as a forerunner of Hussite antipapalism⁸⁰. There is little evidence for this⁸¹, but Velislaus's Bible does demonstrate the dominance of the standard Adsonian view of Antichrist as conveyed through the account found in Hugh of Strassburg's thirteenth-century *Compendium theologiae veritatis*⁸². The twenty-two scenes, though incomplete, give a full pictorial history of the Antichrist in which the inscriptions and comments are helpful, but clearly secondary to the message conveyed by the images. What is also striking about Velislaus's

⁷⁵ Poesch, *Antichrist Imagery*, pp. 321, 330.

⁷⁶ F. van der Meer, *Apocalypse* (London, 1978), pp. 203-35.

⁷⁷ Ten editions of the Pseudo-Methodius were printed between 1470/75 and 1677. The 1498 Basel edition of M. Furter contained woodcuts by Sebastian Brant, frequently reprinted. In the 1516 edition of Furter the following scenes appear: (a) the birth of Antichrist, (b) the bizarre miracles of Antichrist, and (c) Antichrist and the two witnesses preaching.

⁷⁸ Poesch, *Antichrist Imagery*, pp. 291-316.

⁷⁹ I have used two recent facsimile editions. First, that of the Nuremberg exemplar by H. T. Musper, *Der Antichrist und die fünfzehn Zeichen* (Munich, 1970), 2 vols., who dates the work to about 1450 (English summary, p. 6). The reviewer in the *Times Literary Supplement* for 29.1.71, p. 135, however, suggests good reasons for preferring a later date of about 1467. The second is that of the 1480 Strassburg edition; Karin Boveland, Christoph Peter Burger and Ruth Steffen, *Der Antichrist und Die Fünfzehn Zeichen vor dem Jüngsten Gericht* (Hamburg, 1979), 2 vols.

⁸⁰ See *Velislai Biblia Picta*, ed. Karel Stejskal (Prague, 1970), Vol I, pp. 22-23, citing Karel Chytil, *Antikrist v Naukách a Umění Sředověku a Husitské Obrazně Antiithese* (Prague, 1918).

⁸¹ The figure who serves as an antitype to Christ the Good Shepherd on f. 149a is a monk or friar rather than a bishop, and thus appears to be an example of typical fourteenth-century anti-fraternalism rather than anti-Romanism. Stejskal's claim that the Dragon illustrating Apoc. 12 bears the Church (i.e., Rome) on his back in f. 163a is mistaken—the Church image is *above* the dragon and clearly indicates the heavenly realm.

⁸² On the importance of Hugh of Strassburg (also known as Hugh Ripelin), see R. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages*, *passim*.

Bible in contrast to early medieval representations is that now Antichrist the deceiver outweighs Antichrist the tyrant⁸³. The man of sin is here pictured as an exact look-alike of Christ [Illustration 10], though attendant devils are usually present to indicate his true inspiration. In the Velislaus Bible we also find for the first time in surviving cycles pictures of Antichrist's conception and birth as parodies of the Annunciation and Nativity [Illustration 11].

The Antichrist blockbooks represent the final stage of the standard narrative view that had been developing in Latin Christianity since the twelfth century. In them the Antichrist once again becomes a more many-sided figure than the overbearing tyrant found in the earlier medieval examples. The many scenes of his life found in the Nuremberg and Strassburg blockbooks convey not only a full account of his deeds, but also portray his deceptive charm, evil habits and cruelty. He is not Christlike in appearance; but is pictured as a rather handsome, we might say 'normal' young man—all the better to deceive!

In the blockbooks the Antichrist imitates the Savior more by deeds than by physical appearance. One of the most striking and effective ways in which this is shown is the great climax of the deceiver's career when he parodies the three central mysteries of redemption: the Resurrection, the Ascension, and the sending of the Holy Spirit at Pentecost [Illustration 12]. The roots of this triple parody are found in Scripture itself, namely in the account of the head of the beast that appeared to be killed but was revived (Apoc. 13.3, 13.12), in the second beast's miraculous bringing down of fire from heaven (Apoc. 13.13), and in the overwhelming pride of Antichrist that enduces him to attempt to mount to heaven itself, as the tyrant satirized in Is. 14.12-15 (one of the traditional types of the Antichrist) boasted he would do. Exegetes at least as early as Primasius of Hadrumetum in the sixth century and Haymo of Auxerre in the ninth century had interpreted Apoc. 13 as indicating that Antichrist would imitate the Resurrection and Pentecost⁸⁴, and the legend of Simon Magus with its story of the magician's attempted flight and his fall to destruction influenced the developing view that Antichrist would try to

⁸³ Hugh's *Compendium* discusses Antichrist's deception in its ninth chapter. See the edition printed under the name of Albert the Great, *Beati Alberti Magni Opera Omnia* (Paris, 1895), Vol. 34, pp. 242-43.

⁸⁴ Primasius in his *Commentarium* has both the false Resurrection (PL 68, 879A) and the Pentecost parody (c. 882BD). Cf. Haymo of Auxerre, *Explanatio in Apocalypsim* (PL 117, 1099-1100).

emulate Christ's Ascension into heaven from the Mount of Olives⁸⁵. Borne aloft by devils, he would be struck down by divine power, either directly or through the sword of Michael the Archangel. 'Et sic per eundem locum descendet unde Christus ascendit', as John of Paris nicely put it⁸⁶. These events were discussed and illustrated as early as the thirteenth century⁸⁷. The Moralized Bible contains all three on f. 136v of Harley ms. 1527 in the British Museum⁸⁸. Subsequently, the false Pentecost appeared in Velislaus's Bible (f. 133r), which may well have also contained the Ascension on one of the missing folios. The London Wellcome ms. has the Resurrection and Ascension, but apparently not the Pentecost⁸⁹.

One strange feature of late medieval Antichrist iconography that has thus far resisted explanation concerns the bizarre miracles that came to be associated with him. Most of his miracles have an ancient lineage and were fully discussed in standard textbooks like those of Hugh of Strassburg and John of Paris in the thirteenth century⁹⁰. But in Velislaus's Bible we find a picture of Antichrist causing a column to speak, a scene that reappears in the Wellcome ms. and some of the blockbooks⁹¹. This might have something to do with the false prophet's power in Apoc. 13.15 to make a statue speak. Even stranger is the combination of three miracles Antichrist performs in the Wellcome ms. (f. 10v) and in the blockbooks [Illustration 13]—hanging a castle in the air by a thread, producing a stag from a stone and a giant or warrior from an egg⁹². One element of this scene also appears in the Pseudo-Methodian pictures of Antichrist⁹³.

⁸⁵ See Bousset, *The Antichrist Legend*, pp. 180-81; and R. Emmerson and R. Herzman, 'Antichrist, Simon Magus and Dante's 'Inferno' XIX', *Traditio*, 36 (1980), pp. 378-82. Jerome appears to be the first to fix the Mount of Olives as the place of Antichrist's destruction. See his *Commentarium in Daniel 11* (PL 25, 574C).

⁸⁶ John of Paris, *De Antichristo et eius temporibus in Expositio magni prophete Joachim in librum beati Cirilli de magnis tribulationibus* (Venice, 1516), f. 45va.

⁸⁷ In the thirteenth century we also find theologians discussing the three false miracles, e.g., William of St. Amour (?), *De Antichristo* (see note 3), cc. 1406-09, 1435-37; and Hugh of Strassburg, *Compendium*, chap. 9 (*ed. cit.*, pp. 242-43).

⁸⁸ A. de Laborde. *La Bible moralisée* (Paris, 1924), Vol. IV, Pl. 607, illustrates British Museum ms. Harley 1527, f. 136, roundels B, D and H. See the discussion in Poesch, *Antichrist Imagery*, pp. 148-50.

⁸⁹ See Poesch, *Antichrist Imagery*, pp. 312-14, 326-27 (though on p. 304 Poesch mentions that the fire from heaven of Apoc. 13.13 does appear on f. 10v).

⁹⁰ Hugh, *Compendium*, chap. 9 (pp. 242-43); John of Paris, *De Antichristo*, ff. 44vb-45rb.

⁹¹ Velislaus Bible, f. 133b; Wellcome ms. f. 10v; Nuremberg Blockbook, f. 9r.

⁹² See the discussion in Poesch, *Antichrist Imagery*, pp. 303-04.

⁹³ The warrior from the egg is pictured in the 1516 Basel edition of the *Revelationes* (unpaged, quire marked d iii).

The major narrative cycles illustrating Antichrist's career continued to have influence into the sixteenth century, as Wynken de Worde's *Byrthe and Lyfe of Antichrist* (c. 1528) shows⁹⁴. These popular manuscript and book cycles coexisted with impressive monumental works that achieve a narrative richness unknown to earlier presentations. I mention only two of the most famous by way of illustration.

Sometime about 1330 the Church of Santa Maria in Porto Fuori in Ravenna was decorated with a portrayal of the Last Judgment and History of Antichrist. This fresco, destroyed in the Second World War, shows Antichrist as tyrant, but is unusual in connecting this with the Last Judgment [Illustration 14]. Christ, the true Messiah and Judge of the universe, sits in the center of the arch, flanked by the enthroned young Antichrist falsely judging the two witnesses on the left and himself being correctly judged and slain on the right. The juxtaposition of these two scenes from Antichrist's life is not unknown in the Anglo-French apocalypses⁹⁵, but not in the context of the Last Judgment. Fabio Bisogni has tried to tie this representation to the struggle between John XXII and Lewis of Bavaria, as well as the condemnation of Dante's *De monarchia* in 1329⁹⁶, but the case is doubtful in the absence of other evidence that Lewis and his defenders were identified with the Antichrist by John XXII and his supporters, men notably suspicious of apocalyptic speculation.

Arguably the most powerful of all presentations of Antichrist in art is the magnificent fresco Luca Signorelli painted in the San Brixio Chapel in Orvieto in the first decade of the sixteenth century [Illustration 15]. Signorelli's work, like Velislaus's Bible, pictures Antichrist in the Savior's guise, but with a sinister aura that no earlier artist had captured. This large work is a superb summary of many of the elements of the narrative sequences, especially in showing how Antichrist '... eriget ... se contra fideles tribus modis, id est terrore, muneribus et miraculis', in Adso's words⁹⁷. The terror is shown by the executioners in the left front; the gifts are evident at the foot of the pedestal on which Christ stands; the miracles are figured in the scene of a curing or raising from the dead in the center. In the right middle ground Antichrist watches the slaughter of

⁹⁴ See Emerson, *Antichrist in the Middle Ages*, p. 224.

⁹⁵ E.g., Paris, Bibl. nat. ms. fr. 403, ff. 17v and 18r. See L. Delisle and P. Meyer, *L'Apocalypse en français au XIII^e siècle* (Paris, 1900).

⁹⁶ Fabio Bisogni, 'Problemi iconografici Riminesi. Le storie dell' Anticristo in S. Maria in Porto Fuori', *Paragone*, 26 (1975), pp. 13-23.

⁹⁷ *Adso Dervensis. De ortu et tempore Antichristi*, ed. D. Verhelst, *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, XLV (Turnhout, 1976), p. 25.

the two witnesses, while on the left he is cast down from heaven by Michael's sword. A puzzling group of Dominicans and laity immediately to the right of the head of the preaching Antichrist has been interpreted by André Chastel as a veiled critique of Savonarola whom Marsilio Ficino and others saw as the Antichrist⁹⁸, but this is by no means certain⁹⁹.

This brief survey of some manuscript and monumental appearances of what we might call the traditional picture of the Antichrist does not exhaust medieval iconographic traditions of the final enemy in human or animal form. A new, if less extensive, line of Antichrist portrayals grew out of the apocalyptic theories of Joachim of Fiore and the Joachite tradition.

Joachim's own thoughts on the Antichrist are complex. Like some patristic authors, he held a double Antichrist position, though due to the logic of his theology of history there was somewhat of a chronological separation between the two. One Antichrist, symbolized by the seventh head of the dragon in the well-known illustration from the *Liber figurarum*, was expected to arrive in the near future; his persecution and defeat would mark the end of the second *status* of history. The third *status* would also have its Antichrist figured by the dragon's tail¹⁰⁰. Joachim's Antichrist of the present *status* displayed aspects of the tyrant figure emphasized in the early medieval tradition¹⁰¹, but the abbot added something new. Building on the picture of Antichrist as the great deceiver, Joachim in several places hinted at a papal role for Antichrist¹⁰². Antichrist was to be, or at least to be involved with, a false or deceiving pope, conceived of as the apocalyptic opponent of the messianic figure of the holy pope of the time of crisis to whom Joachim

⁹⁸ A. Chastel, 'L'Apocalypse en 1500. La fresque de l'Antéchrist à la chapelle Saint-Brice d'Orvieto', *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 14 (1952), pp. 124-40.

⁹⁹ See Emmerson and Herzman, 'Antichrist, Simon Magus and Dante's "Inferno" XIX', pp. 373-78.

¹⁰⁰ See Tavola XIV in L. Tondelli, M. Reeves and B. Hirsch-Reich, *Il Libro delle Figure dell'abate Gioachino da Fiore* (Turin, 1953), Vol. II; and the translation of the text in B. McGinn, *Apocalyptic Spirituality*, Classics of Western Spirituality Series (New York, 1979), pp. 135-41. Joachim was less sure of the status of Gog in his *Expositio in Apocalypsim* (Venice, 1527), ff. 214va-215ra.

¹⁰¹ On Antichrist as a persecuting tyrant, see *Expositio*, ff. 168rb, 207r, 210v-211r, etc.

¹⁰² On Antichrist as an evil or false pope, see *Expositio*, ff. 168ra. In the account given in Roger Howden of the interview that Joachim had with Richard the Lionhearted in the winter of 1190-91 he also claimed that Antichrist would gain the papal throne. See Roger Howden, *Chronica in Rerum britannicarum mediæ aevi scriptores*, Rolls Series (London, 1858-1911), Vol. 3, p. 78.

sometimes made reference¹⁰³. Joachim's views on the dual role of the papacy in the drama of the end of the second *status* were cautiously expressed, but they contained the seeds of an important future¹⁰⁴.

Joachim's followers and others took up these ideas with enthusiasm. It is true that political struggles of earlier centuries had occasionally led to popes being accused of being Antichrist or one of his members¹⁰⁵, but this trickle of rhetoric became a flood in the thirteenth century. Two things distinguish the Joachite apocalyptic view of the papacy: first, its dialectical character in pitting good and evil popes (*orthopontifex* and *pseudopontifex* as one source called them)¹⁰⁶ against each other in the drama of the end; and second, its dual view of the Antichrist which split the deceiving and the tyrannical aspects of the *filius perditionis* into two figures, the false pope, or *antichristus mysticus*, and his ally, the persecuting emperor identified with the *antichristus magnus*. In the closing years of the thirteenth century this new chapter in Western apocalypticism received its classic formulation in Peter Olivi's *Lectura in Apocalypsim*¹⁰⁷. Olivi's prediction that the *antichristus mysticus* would be a pope who would attack the Franciscan rule seemed to be amply fulfilled by John XXII's condemnation of the Franciscan doctrine of apostolic poverty in 1323. The dissident Franciscans, or Fraticelli, who railed against John XXII and his Avignonese successors as Antichrists or at least as his members appear to be the ones responsible for providing the earliest pictorial expressions of this view. The second set of the obscure *Vaticinia de summis pontificibus* composed in Italy about 1340 shows this pessimistic view of recent papal history. John XXII is portrayed as a papal figure wounding the Lamb of God [Illustration 16]. A Fraticelli document from the following decade can provide us with a fitting exegesis of these images:

¹⁰³ Joachim envisaged an important role for a papal 'suffering servant' at the time of Antichrist's persecution in his early work *De prophetia ignota*, on which see B. McGinn, 'Joachim and the Sibyl', *Cîteaux*, 34 (1973), pp. 135-37. The "novus dux de Babilonie" who is prophesied in the *Liber Concordie* (Venice, 1519), f. 56rb, appears to be a papal figure, and I would also argue that the 'pater spiritualis' of Tavola XII of the *Liber figurarum* is a papal figure, though this has been doubted by some.

¹⁰⁴ On this development, see B. McGinn, 'Angel Pope and Papal Antichrist', *Church History*, 47 (1978), pp. 155-73.

¹⁰⁵ See the references in 'Angel Pope and Papal Antichrist', p. 156.

¹⁰⁶ *Orthopontifex* and *pseudopontifex* appear in the *Oraculum Cyrilli* from the 1290s. See Paul Puir, 'Oraculum Angelicum Cyrilli nebst dem Kommentar des Pseudojoachim', in Karl Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation* (Berlin, 1912), Vol. 2, Part 4, pp. 281-92.

¹⁰⁷ R. Manselli, 'La Terza Età, Babilon e l'Anticristo Mistico', *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 82 (1970), pp. 70-77.

Do we not see there what Christ said about false Christs, that is, false pontiffs and prelates, arising, and also about false prophets, that is, false teachers and doctors, fulfilled almost to the letter? It will not be completely fulfilled until the Great Antichrist comes. Without doubt we await him very soon ...¹⁰⁸

The fearsome beast, or dracopede, with a man's face, fool's cap and ass's ears that appears at the end of this second set of the *Vaticinia* appears to be an image of the coming Great Antichrist [Illustration 17].

The Great Western Schism that pitted pope against pope seemed an even clearer fulfillment of Joachite predictions concerning the good and evil popes of the last days. The *Liber de magnis tribulationibus et de statu ecclesiae*, a Fraticelli production of about 1365 by someone who called himself Telesphorus of Cosenza was updated about 1386 to fit the crisis of the Schism¹⁰⁹. Telesphorus's Antichrist views are complicated, involving a number of major actors. The first is the mystical Antichrist, now conceived of as the German emperor Frederick III who in association with a false German pope would initiate the time of troubles [Illustration 18]. This pair would be countered by a French king aptly named Charles and a holy pope, the *pastor angelicus*. Together they would defeat the evil duo and the pope would crown Charles as the Last Roman Emperor. A popular scene in the illustrated Telesphorus manuscripts based upon Apoc. 19.20 shows the imperial *bestia* and his papal *pseudopropheta* cast into hell [Illustration 19]. The good pair would then battle against the *antichristus magnus* whose appearance in 1378 indicates his connection with the Schism and one would presume his papal nature, though this is not overly clear¹¹⁰. They would best him and then go off to reconquer the Holy Land before having to face the *antichristus ultimus* (Gog) in 1433. Illustrated versions of the *De magnis tribulationibus* were fairly popular in the fifteenth century, and in them a number of evil papal figures are portrayed in both individual scenes and in a comic-strip style. Whether we wish to consider them as papal Antichrists, or perhaps better

¹⁰⁸ See McGinn, *Visions of the End*, pp. 237-38, for a translation of this text, the 'Letter to the Citizens of Narni' edited by L. Oligier, 'Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia', *Archivum Franciscanum Historicum*, 6 (1913), pp. 288-89.

¹⁰⁹ This text appears in print in an early Venice edition, the *Expositio magni prophete Joachim* ... (Venice, 1516), ff. 5r-43v. The fundamental work on Telesphorus remains Emil Donckel, 'Studien über die Prophezeiung des Fr. Telesphorus von Cosenza, O.F.M. (1365-1386)', *Archivum Franciscanum Historicum*, 26 (1933), pp. 29-104, 282-314. More recently, see R. Rusconi, *L'Attesa della Fine*, pp. 171-82.

¹¹⁰ On the *Antichristus magnus* in Telesphorus, see the texts cited and the discussion in Rusconi, *L'Attesa della Fine*, pp. 179-80.

as his members and accomplices, is not always easy to say. Though the Telesphorus iconography has been little studied, it appears to have made its contribution to medieval portrayals of the human Antichrist.

The Joachite tradition, despite its willingness to place some popes, present or to come, under the banner of Antichrist, never lost faith in the institution of the papacy. Its dialectical view of the highest office in Christendom saw that the very eminence that made the papacy the target of Satan's most devilish attacks also guaranteed that God would use it as an indispensable instrument of salvation in the last days. The Hussites were the first group in medieval Christianity to break with this conception and to see the very office of the papacy in terms of unrelieved blackness as a tool for the corruption of the faith. This pessimism is evident in their iconography of the Antichrist.

We know that the popular preachers of the Bethlehem Chapel in Prague put their message across by image as well as by word. Building upon the fourteenth-century critics of the papacy, especially John Wycliff's *De Antichristo*¹¹¹, Master Nicholas of Dresden composed his *Tabule veteris et novi coloris seu cortina de Antichristo* about 1412¹¹². This compilation contrasts a series of scriptural texts emphasizing Christ's humility with canonical rules proclaiming papal powers and prerogatives—an able polemical way of showing the papacy as the complete opposite of Christ and his mission, that is, as the Antichrist. It seems that Nicholas himself had these tables illustrated by banners or placards that were carried in procession and hung on the chapel walls. Although these pictures have not survived and there are no illustrated versions of Nicholas's Latin work, many sources mention the pictures and two later manuscripts, one from Göttingen and a Jena manuscript now in Prague, contain a Czech text based on Nicholas and have pictures showing the pope as Antichrist [Illustration 20]¹¹³. Such illustrations cannot but call to mind scenes of the pope as Antichrist that proliferated in the Reformation, such as Lukas Cranach's *Passional Christi und*

¹¹¹ Wycliff's work appears in his *Opus Evangelicum* II, Books III-IV (London, 1895). See also his *Expositio in Mt. 24* in his *Opera Minora* (London, 1913).

¹¹² This work has been edited and studied by Howard Kaminsky et al., *Master Nicholas of Dresden. The Old Color and the New*, Transactions of the American Philosophical Society n.s., 55.1 (Philadelphia, 1965).

¹¹³ On these manuscripts, see Kaminsky, *Master Nicholas of Dresden*, pp. 35-36; Hans Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik* (Leipzig, 1906), pp. 66-71; and Karel Stejskal, 'Poznámky k současnému stavu bádání o Jenském kodexu', *Umění*, 9 (1961), pp. 1-30 (with German summary).

CHART TO ILLUSTRATE SOME ANTICHRIST PHYSIOGNOMIES

TEXT	Height	Hair	Head	Face	Eyes	Pupils	Eye Brows	Eye Lashes	Nose	Mouth
(1) Testament of the Lord (Syriac)		fiery flame			R - bloody L - blueblack	2 in left eye		white		
(2) Testament of the Lord (Ethiopian)		fiery flame			R - bloody L - dead	2 in left eye		white		
(3) Testament of the Lord (Latin)		fiery flame			ANGRY R - bloody L - blueblack	2 in left eye		white		
(4) Elijah Apocalypse (Greek)		fiery flame			R - bloody L - radiant	2 in left eye		white		
(5) Sibyl (Ethiopian)		little	large		R - bloody L - happy					
(6) Sibyl (Arabic)			large		BRILLIANT L - happy					
(7) Elijah Apocalypse (Coptic)		tuft of gray	bald				reach to ears			
(8) Elijah Apocalypse (Hebrew)	tall		bald	long						
(9) Matthew Apocalypse (Latin)	tall and thin	spiky and tuft of white		long	ANGRY				long	
(10) Ps.-John Apocalypse (Greek)		points of arrows		gloomy	R - morning star L - like a lion		rough			cubit wide
(11) Ezra Apocalypse (Greek)				wild man	R - morning star L - unmoving					cubit wide
(12) Ps.-Daniel Apocalypse (Greek)	15 feet	reaches to feet	three crests	long	R - morning star L - like a lion				long	
(13) Irish I (Leabher Breac)					1 eye on a gray protuberance		1 under the eye			
(14) Irish II (Book of Lismore)	600 × 40 fathoms	black		flat	1 eye on a protuberance				3 fiery fumes from nose	reaches to chest

Lips	Teeth	Neck	Arms	Hands	Fingers	Thigh	Legs (Shins)	Feet	Toes	Distinguishing Mark	Group
large					? (see toes)	R - slender		broad	bruised and flat	"Sickle of Desolation"	GROUP I. CHRIST
large				R - tor- ture L - dark- ness	twisted			broad and twisted		"Sickle of Desolation"	
					large finger broken	R - slender	thin	broad	bruised	"Sickle of Desolation"	
large											
			long		short						GROUP II. SIBYL
		thick	long		short						
				leprous bare spot			thin			Changing of Signs	GROUP III. ELIJAH
							thin	broad			
	one missing		leprosy							Changing of Signs	
	span long				like sickles			two cubits long		"Antichrist" on forehead	GROUP IV. VARIOUS REVEALERS
	span long				like scythes			two span long		Changing of signs + "Antichrist"	
	iron + diamond jaw		R - iron L - copper	R - 4 1/2' long				leave a large track		α τ χ = "Antichrist"	
								flat		Body is one flat surface	
	no upper teeth						no knees	soles like wheels			GROUP V. IRISH

Antichristi of 1521, let alone the more scatological productions associated with the aged Luther like the *Fons et Origo Papae* of 1545.

What is evident about Antichrist as portrayed in the iconographic tradition of the Middle Ages is his increasing humanization. The physiognomic tradition gave a verbal portrait of a human monster with characteristics so bizarre as to make the possessor difficult not to recognize no matter how obtuse the observer. The iconographic tradition, however, while it continued to co-exist with theriomorphic and teratological pictures of the *filius perditionis*, is not only more humanized in outlook, but also fuller in biographical content and subtlety in presenting the Antichrist's personality. Gigantic in size in the *Beatus* manuscripts, he shrinks to more homely dimensions in the narrative cycles to become an ordinary-looking, indeed rather attractive young man in the blockbooks¹¹⁴.

Not the least of the puzzles, as I have already noted, is the almost complete independence of the two traditions. No physiognomy was ever illustrated as far as I know, and I can detect no real influence from the physiognomical descriptions upon Western pictures of the human figure of Antichrist. The two traditions are like the proverbial ships passing in the night.

Today we tend to look on these portrayals of Antichrist in word and image with amused detachment. We have other worries. If Antichrist was gradually humanized during the centuries prior to the Enlightenment, since about 1700 we can say that he has become etherialized, more a literary myth than a living fear. While the great tyrants and mass murderers of our century have at times inspired some to label them as Antichrists, such rhetoric has had little to do with marshalling opposition to them. Perhaps the humanization and trivialization of the once fearful Antichrist is another chapter in what Hannah Arendt called the banalization of evil.

University of Chicago

¹¹⁴ Poesch, *Antichrist Imagery*, pp. 335-36 and 353-54, distinguishes three ways of portraying the human Antichrist: regal, Christ-like and 'normal'.



*Illustration 1. Antichrist in Satan's Bosom. Basilica of Torcello. Rear Wall Mosaic (second half of twelfth century). Reproduced from Antonio Niero, *The Basilica of Torcello and Santa Fosca* (Venice: Ardo, n.d.), Plate 34.*

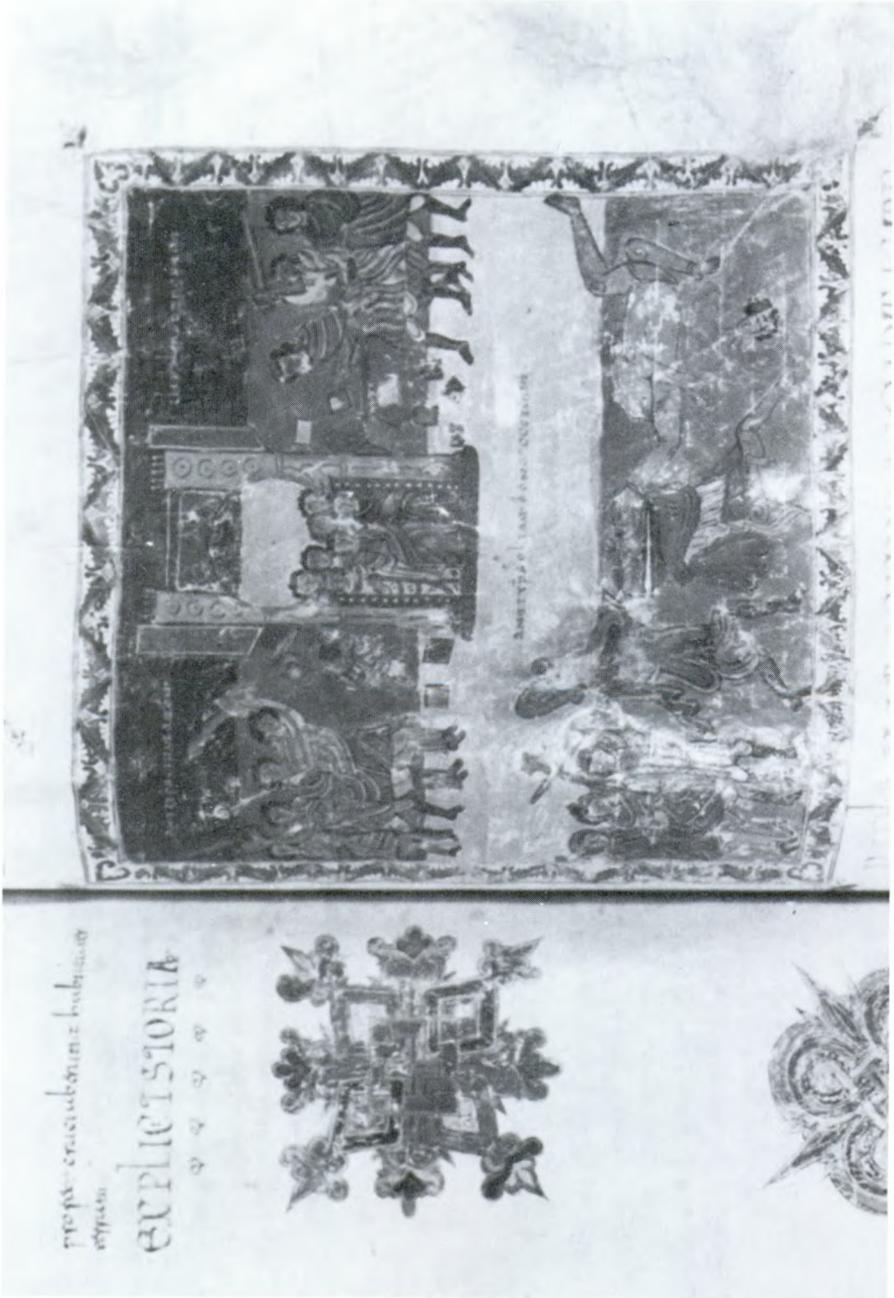
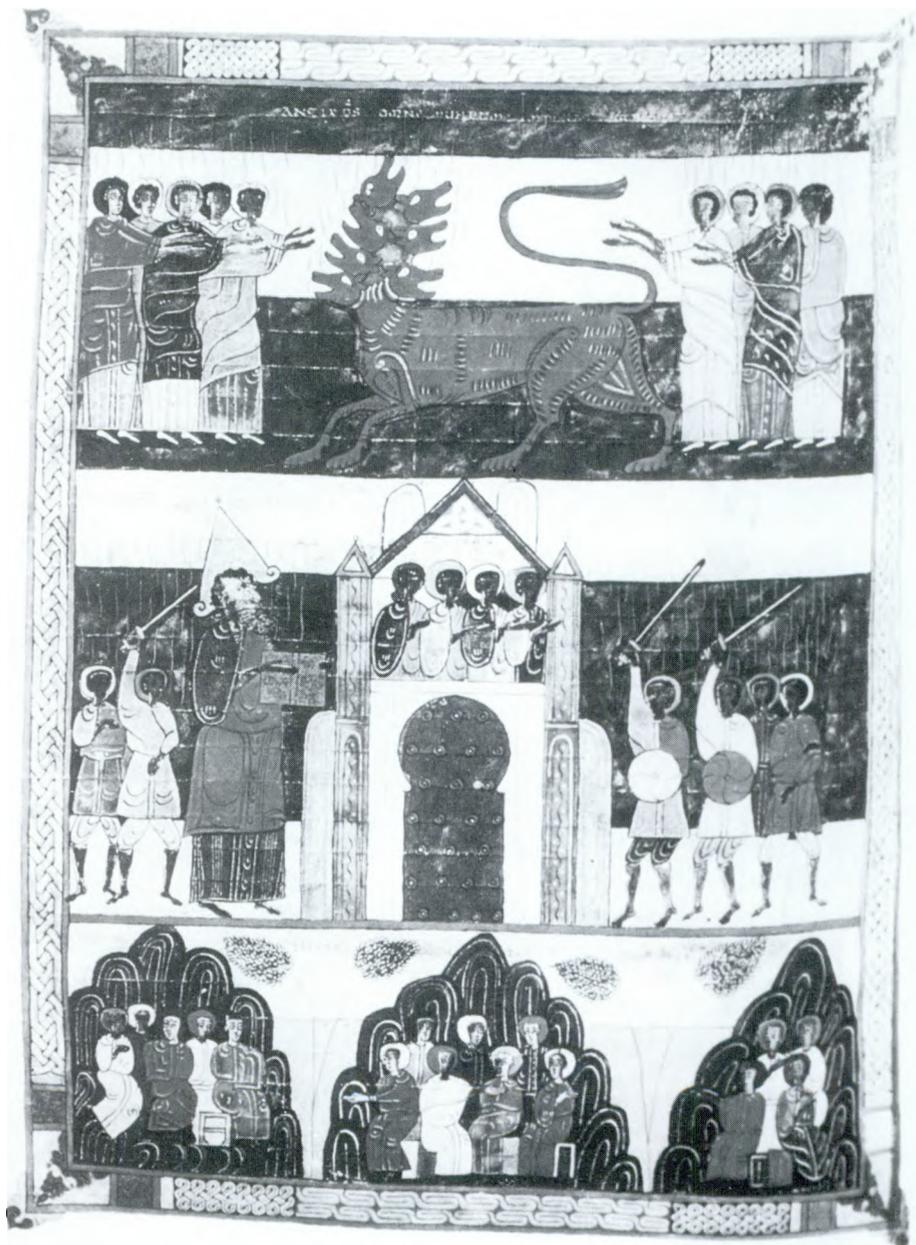


Illustration 2. Antichrist Slays the Two Witnesses (Apoc. 11:7). Beatus Manuscript from the Morgan Library in New York (Morgan Library, ms. 644, f. 151r. Mid-tenth century). Reproduced from a slide, courtesy of the Morgan Library.



*Illustration 3. Antichrist Attacks Jerusalem (Apoc. 20:7-9). Beatus of Facundus (1047 A.D.). Madrid, Bibl. Nac. Vitr. 14-2 (B 31), f. 247v. Reproduced from Henri Stierlin. *Le Livre de Feu. L'Apocalypse et l'art mozarabe* (Paris: La Bibliothèque des Arts, 1978), p. 199.*



Illustration 4. Antichrist Astride Leviathan.

Liber Floridus (early twelfth century). Ghent, University Library, ms. 92, f. 62v. Reproduced from Richard K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages* (Seattle: University of Washington Press, 1981), Illustration 1.

f. 242v (Pl. 136)

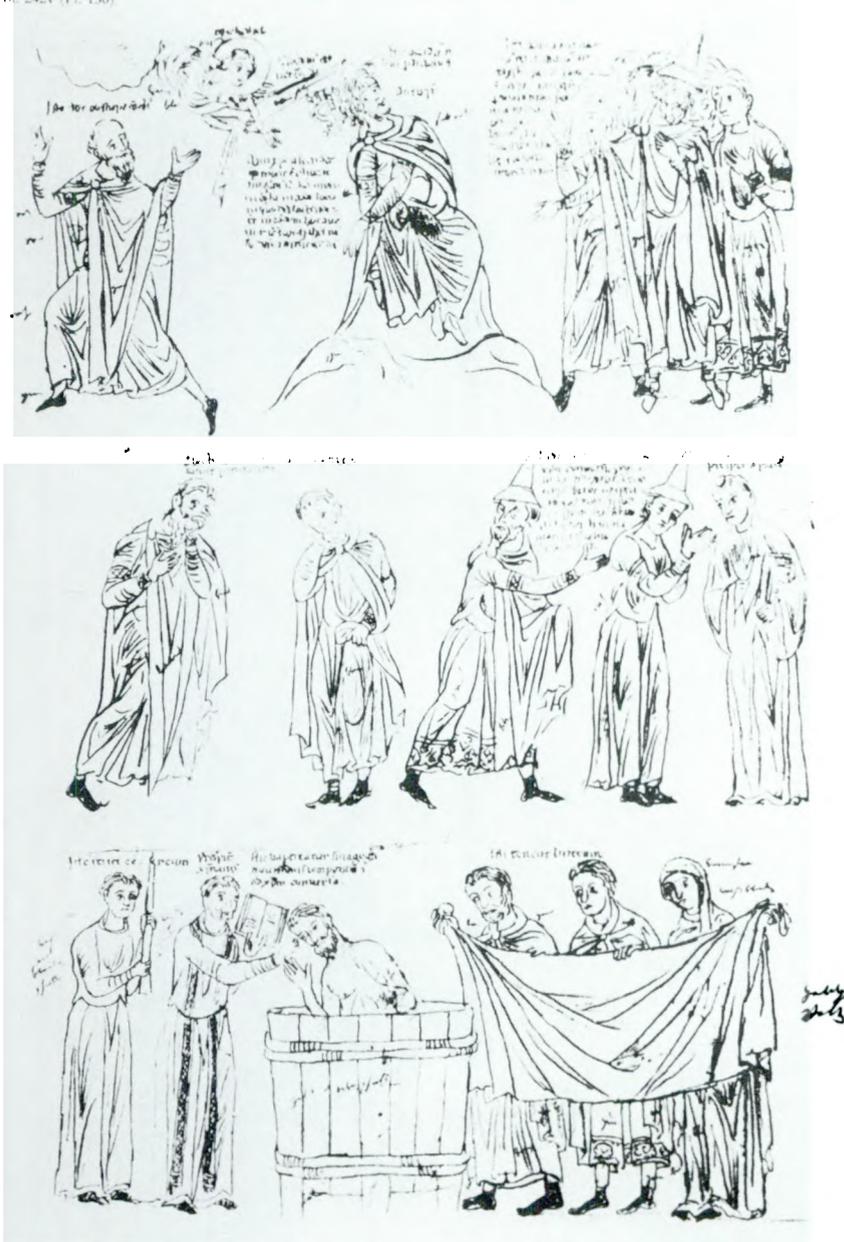


Illustration 5. Three Scenes from Antichrist's Life: (a) His Destruction by Michael; (b) Consternation of his Jewish Followers; (c) Their Baptism. Hortus Deliciarum (c. 1170-90), f. 242v (original destroyed). Reproduced from Rosalie Green et al., *Herrad of Hohenbourg. Hortus Deliciarum* (Leiden-London: Warburg Institute, 1979), Vol. 2, Plate 136.



Illustration 7. History of Antichrist. Above: Antichrist Enthroned in Temple with Christians Bribed and Threatened. Below: Destruction of Antichrist. Anglo-French Apocalypse from the Morgan Library in New York (Morgan Library, ms. 524, f. 7v. Mid-thirteenth century). Reproduced from *The Apocalypse*. Introductory Notes by Don Denny and James D. Farquhar. Text by Kathryn Henkel (University of Maryland, 1973), Figure 10 (p. 27).



a—Liberation of the Four Angels, Paris, Apocalypse, fol. 13r. (p. 107).
Courtesy B.N., Paris



b—Execution of the Witnesses, Paris, Apocalypse, fol. 17v.
Courtesy B.N., Paris



Illustration 8. Three Scenes from History of Antichrist. Lower Left: The Witnesses Confront Antichrist; Upper Right: Execution of the Witnesses; Lower Right: Fall of Antichrist and Ascension of Witnesses.
 Anglo-French Apocalypse from the Bibliothèque nationale (Paris, Bibl. nat., ms. franc. 403, ff. 17r, 17v, 18r, Mid-



Illustration 9. History of Antichrist. Above: Antichrist Slays the Witnesses. Below: The Dead Witnesses.

Anglo-French Apocalypse. Dyson Perrins Apocalypse, f. 17 (mid-thirteenth century). Reproduced from M. R. James, *The Apocalypse in Latin, Ms. 10 in the Collection of Dyson Perrins* (Oxford: Oxford University Press, 1927), plates 17 and 17b.



*Illustration 10. Antichrist as Physical Double of Christ. Above: Adoration of Antichrist's Image. Below: Antichrist Signs his Followers. Velislav Bible. Prague, University Library, ref. No. XXIII C 124, f. 132a (mid-fourteenth century). Reproduced from Karel Stejskal, ed., *Velislav Biblia Picta* (Prague: Pragopress, 1970). Atlas volume.*



Illustration 11. Antichrist's Conception and Birth. Velislav Bible, f. 130b. Reproduced from Karel Stejskal, ed. *Velislav Biblia Picta* (Prague: Pragopress, 1970).

11 Je ist er wider gefallen als ob er tod sey vnd schaffet mit zwen
 heyligen das alle fursten vnd hern vnd meneglichen mynnet
 er sey tod vnd sy clagen vnd streyen vast vnd seze vmb wien hien



12 Je eristet der endkrust an dem Dritten tag vnd sprucht zu den
 fursten vnd hern vnd allem andri wolf Nu secht das ich vnder
 got bin vnd mensch. So kymen sy wider vnd peten in an



Illustration 12. The Pretended Death and Resurrection of Antichrist. Nuremberg Blockbook, f. 13r (c. 1467 A.D.). Reproduced from H. T. Musper, ed., *Der Antichrist und die fünfzehn Zeichen* (Munich: Prestel, 1970), facsimile volume.



Illustration 13. Three Bizarre Miracles of Antichrist (Lower Register). Nuremberg Blockbook, f. 5v. Reproduced from H. T. Musper, ed., *Der Antichrist und die fünfzehn Zeichen* (Munich: Prestel, 1970), facsimile volume.

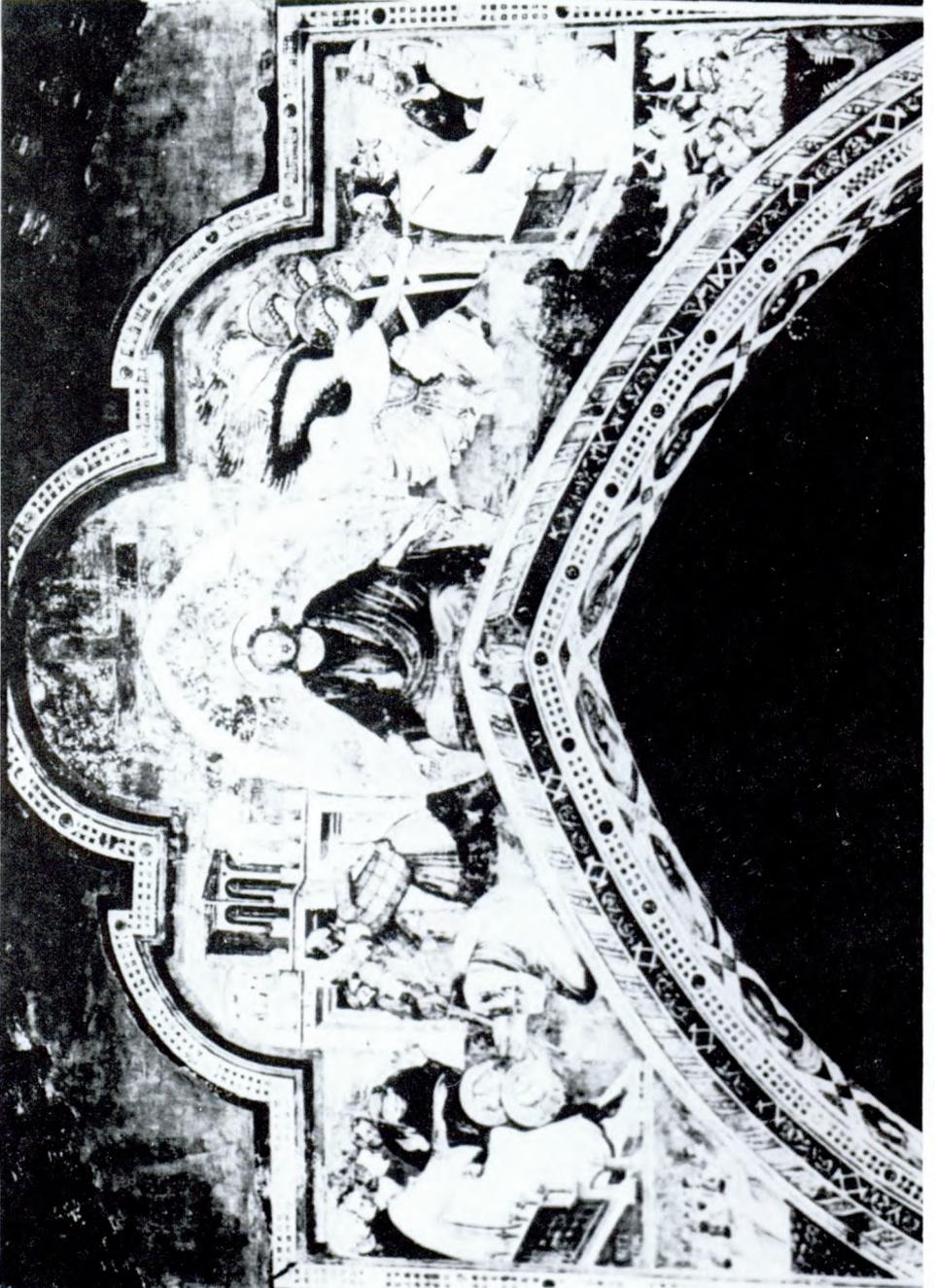


Illustration 14. Last Judgment with Antichrist Scenes. Arch of Church of Santa Maria in Porto Fuori (c. 1330 A.D.). Reproduced from F. Bisogni, 'Problemi Iconografici

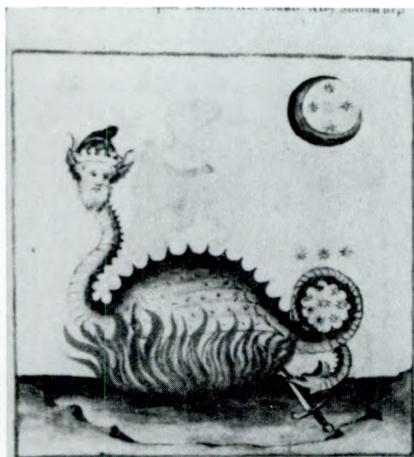


Illustration 15. Antichrist's Career.

Luca Signorelli. Orvieto Duomo. San Brixio Chapel (c. 1505-10 A.D.). Reproduced from Enzo Carli, *Il Duomo di Orvieto* (Rome: Istituto Poligrafico dello Stato, 1965), Illustration 144.



Illustration 16. John XXII as Evil Pope (Upper Left). *Vaticinia de summis pontificibus* (2nd Series). Master of the San Miniato Altarpiece (c. 1447 A.D.). London, British Museum, Harley ms. 1340. Reproduced from B. Berenson, 'Miniatures probably by the Master of the San Miniato altarpiece', *Essays in Honour of George Swarzenski* (Chicago: Regnery, 1951), p. 98.



188



189

188, Paris, Bibl. Nationale, lat. 10834, fol. 6^v

189, Kremsmünster, fol. 8^v

190, London, Brit. Library, Arundel 117, fol. 144^v

191, London, Brit. Library, Add. 15456, fol. 1^r



190



191

Illustration 17. Three Versions of *Antichristus Magnus* as *Dracopede*. *Vaticinia de summis pontificibus* (2nd Series) (fifteenth century). Reproduced from L. von Wilckens, 'Die Prophetien über die Päpste in deutschen Handschriften', *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, 28 (1975), Plates 188-90.

Prophetia federa...
 tempore nemer fed...
 am equi... potest...
 hant...

Prophetia...
 deli...
 d...



Illustration 18. False Pope Crowning Frederick III, the *Antichristus Mysticus*. Telesphorus of Cosenza, *Liber de magnis tribulationibus et de statu ecclesiae*. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ms. Clm. 313, f. 26r (Salzburg ms. of 1431). Reproduced by courtesy of the Bayerische Staatsbibliothek.



Illustration 19. Imperial Antichrist and False Pope Cast into Hell (Apoc. 19:20). Telesphorus of Cosenza, *Liber* Venice, Biblioteca Marciana, ms. lat. III, 83 (2774), f. 40v (early sixteenth century). Reproduced by courtesy of the Biblioteca Marciana.



Illustration 20. Pope as Antichrist.

Jena manuscript (c. 1500 A.D.), now in Prague, National Museum, ms. IV. B 4, f. 35a. Reproduced from K. Stejskal, 'Poznámky k současnému stavu bádání o Jenském kodexu', *Umění*, 9 (1961), p. 11.

JOS VAESEN

SULPICE SÉVÈRE ET LA FIN DES TEMPS*

Sulpice Sévère est surtout connu comme biographe de saint Martin de Tours. Dans ses écrits sur Martin, la *Vita Sancti Martini*, les trois *Epistulae* et les deux *Dialogi*, Sulpice montre un intérêt particulier pour le problème de la fin des temps. Cet intérêt se manifeste aussi bien dans quelques exposés plus systématiques que dans des allusions faites en passant.

Ce dossier sur Martin fut une des œuvres les plus répandues au moyen âge; au moins deux cents manuscrits en ont été conservés. Pendant tout le moyen âge, et encore après, ces textes ont exercé une influence considérable. On y trouvait décrit un idéal de vie chrétienne, dont, par la suite, des dizaines d'auteurs se sont inspirés. Sous les Mérovingiens, les Carolingiens et les rois de France, Martin était vénéré comme le patron de la nation. Des centaines d'églises et de chapelles lui ont été consacrées. Grâce à ce culte, les idées exprimées par Sulpice Sévère dans ses œuvres sur Martin jouirent d'une grande autorité.

C'est pour cette raison que dans le cadre de ces mélanges sur l'eschatologie au moyen âge, il nous a paru intéressant de réunir et d'analyser les principales références concernant la fin des temps dans les écrits martinien de Sulpice Sévère, bien que l'auteur lui-même appartienne encore à la période de transition entre l'Antiquité et le moyen âge¹.

Rappelons que Sulpice Sévère a encore composé une chronique universelle, la *Chronica*, appelée parfois *Historia Sacra*. Cet écrit est resté pratiquement inconnu pendant toute la période médiévale. Un seul manuscrit en a été conservé et, après le cinquième siècle, aucun autre auteur n'a fait d'emprunt à cet ouvrage ni ne l'a cité. C'est pourquoi nous n'en parlerons pas ici, bien qu'on y trouve également des données intéressantes concernant la chronologie et l'eschatologie. Les limites de cet article ne permettent pas de traiter en même temps les écrits sur

* Nous tenons à remercier sincèrement MM. les Professeurs J.M. De Smet, W. Lourdaux, D. Verhelst et A. Welkenhuysen pour les observations précieuses dont nous avons pu tirer profit au cours de la rédaction de cet article.

¹ Pour une étude plus approfondie de tous les passages de caractère eschatologique dans les écrits de Sulpice Sévère sur Martin, nous renvoyons à l'étude que nous préparons sur la vie et la pensée de Sulpice Sévère.

Martin et la *Chronica*². Nous ferons seulement appel à cette œuvre pour rendre plus claires certaines idées exprimées dans les écrits martinien.

Sans pouvoir préciser davantage, on accepte généralement que Sulpice Sévère est né en Aquitaine peu avant 360 et qu'il est mort vers 420. Par sa naissance et par son mariage, il appartenait à l'aristocratie gallo-romaine. Il reçut une éducation soignée, peut-être à Bordeaux, et commença une carrière d'avocat. Peu après 390, alors qu'il était à peine âgé de trente ans et qu'il était devenu veuf, il fit prendre à sa vie un tournant décisif, qu'il appela sa '*conversio*'. Il renonça à sa carrière et à ses biens, mais garda un domaine. Sulpice et quelques parents et amis s'y retirèrent pour se consacrer à Dieu. Ils y menaient une vie sobre, se réunissant pour la prière et la méditation. D'autre part cette vie sobre n'allait pas sans confort ni raffinement. Ils entretenaient des relations suivies avec des notables et avec des gens qui poursuivaient le même idéal.

C'est de l'époque de sa '*conversio*' que date l'intérêt de Sulpice Sévère pour Martin, qui était depuis vingt-cinq ans déjà évêque de Tours et guide spirituel de la communauté ascétique de Marmoutier. Pendant les dernières années de Martin, qui devait mourir vers la fin de 397, Sulpice fit plusieurs séjours auprès du grand évêque. Il s'est mis alors à écrire. Son premier ouvrage est la *Vita Sancti Martini* datant de la fin de 396 ou du début de 397, donc en tout cas d'avant la mort de Martin. Durant les années suivantes la *Vita* fut complétée par trois lettres. Dans la première Sulpice Sévère raconte un miracle dont il n'avait pas parlé dans la *Vita*. Les deux autres lettres racontent la mort et les funérailles de Martin. En 404 ou 405 il composa les *Dialogi*, sous forme d'une conversation, en présence de Sulpice, entre deux personnes. La première, du nom de Postumianus, est un voyageur, de retour d'Égypte et de Palestine, qui dépeint la vie des ascètes d'Orient. Le second interlocuteur, Gallus, est un disciple de Martin qui évoque des souvenirs de son père spirituel³.

² En rapport avec la thématique eschatologique dans la *Chronica* de Sulpice Sévère, voir surtout A. Biamonti, 'L'escatologia di Sulpicio Severo', *Bollettino di studi storico-religiosi*, 1 (1921), p. 55-68; S. Prete, 'Sulpicio Severo e il millenarismo', *Convivium*, 26 (1958), p. 394-404; Idem, 'Degenerazione e decadenza morale nell' escatologia di Sulpicio Severo', *Augustinianum*, 18 (1978), p. 245-256; G. K. van Andel, *The Christian Concept of History in the Chronicle of Sulpicius Severus* (Amsterdam, 1976), p. 117-138; F. Ghizzoni, *Sulpicio Severo*, (Roma, 1983), p. 216-222. Dans ces études il est assez souvent question de l'attitude de Sulpice Sévère à l'égard du millénarisme. Ce problème tel qu'il se pose spécialement à propos de la *Chronica* ne sera pas repris ici.

³ En ce qui concerne la personne et l'œuvre en général de Sulpice Sévère cf. surtout J. Fontaine, Introduction à l'édition de la *Vita Sancti Martini* et des *Epistulae* de Sulpice Sévère, Sources chrétiennes, n° 133 (1967), p. 17-58; J. Vaessen, 'Bij de bronnen van de

En parcourant d'abord la *Vita Sancti Martini*, à la recherche de passages où Sulpice Sévère parle de la fin du monde, c'est surtout le chapitre 23, qui attire l'attention. On y trouve un récit qui est introduit par les mots qui suivent :

Et quia de diabolo eiusdemque artibus sermo exortus est, non ab re videtur, licet extrinsecus, referre quod gestum est, quia et quaedam in eo Martini virtutum portio est et res digna miraculo recte memoriae mandabitur in exemplum cavendi, si quid deinceps uspiam tale contigerit⁴.

Il s'agit de ce qu'on pourrait appeler l'entrée en scène d'un faux prophète. L'histoire ne se passe pas au monastère dirigé par Martin lui-même, mais dans une filiale, établie dans le voisinage, placée sous l'autorité d'un disciple de Martin, du nom de Clarus. Voici cette histoire : Un jour, un jeune homme simulant une profonde humilité et une grande candeur sous le couvert de profession monastique, se présente à Clarus et est admis dans la communauté. Peu de temps après, il déclare que des anges viennent régulièrement s'entretenir avec lui. Il appuie ses dires par certains signes, de sorte que quelques-uns ajoutent foi à ses paroles. Allant plus loin, il affirme qu'il est un des prophètes et que des messagers font la navette entre Dieu et lui. Clarus ne se laissant pas convaincre, il déclare que pendant la nuit il recevra du ciel une robe blanche, comme preuve de sa mission. Toute la communauté est dans l'attente de ce qui se passera. Pendant la nuit, on entend du vacarme et tout un remue-ménage dans la cellule du personnage et celui-ci en sort revêtu d'une étrange robe blanche. Tous viennent voir et Clarus décide de conduire le jeune homme à Martin pour demander son avis sur toute cette affaire. Le jeune homme s'y refuse et résiste farouchement. On veut l'emmener de force et dans le tumulte qui s'en suit, la robe blanche disparaît⁵.

Il est assez frappant que dans tout ce récit, le rôle de Martin est très limité. Mais, en guise de conclusion, Sulpice met en lumière la part prise par l'évêque :

Unde quis dubitet hanc etiam Martini fuisse virtutem, ut fantasiam suam diabolus, cum erat Martini oculis ingerenda, dissimulare diutius aut tegere non posset⁶.

middeleeuwse historiografie. Sulpicius Severus en de *Vita Sancti Martini*, mémoire de licence non publié (Leuven, 1979), p. 1-144; F. Ghizzoni, *Sulpicio Severo* (Roma, 1983), p. 55-192; C. Stancliffe, *St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus* (Oxford, 1983), p. 15-107.

⁴ Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, 22, 6, éd. J. Fontaine, Sources chrétiennes, n° 133 (1967), p. 302.

⁵ Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, 23, 1-10, p. 302-306.

⁶ Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, 23, 11, p. 306.

Telle était la première raison invoquée par Sulpice Sévère pour insérer ce récit : là, en effet, se manifestent les vertus de Martin. Toutefois la raison la plus importante pour laquelle Sulpice raconte cette histoire semble plutôt être la deuxième qu'il a indiquée : cet incident est un avertissement exemplaire pour le cas où plus tard une chose semblable se passerait.

Pour Sulpice Sévère l'apparition de faux prophètes a une réelle importance, parce que, à ses yeux, ils sont presque comme les avant-coureurs de l'Antéchrist et révèlent ainsi l'imminence de sa venue. Le commentaire que Sulpice ajoute à ce récit parle dans ce sens, lorsqu'il place cet événement dans un cadre plus large. Il écrit ce qui suit :

Animadversum est tamen eodem fere tempore fuisse in Hispania iuvenem qui, cum sibi multis signis auctoritatem paravisset, eo usque elatus est, ut se Heliam profiteretur. Quod cum plerique temere credidissent, addidit ut se Christum esse diceret; in quo etiam adeo inludit ut eum quidam episcopus Rufus nomine ut Deum adoraret: propter quod eum postea episcopatu deiectum vidimus. Plerique etiam nobis ex fratribus rettulerunt eodem tempore in Oriente quendam extitisse qui se Iohannem esse iactaverit. Ex quo conicere possumus, istius modi pseudoprophetis existentibus, Antichristi adventum imminere, qui iam in istis mysterium iniquitatis operatur⁷.

Comme c'est souvent le cas dans la *Vita Sancti Martini*, ces deux histoires de faux prophètes ne sont situées dans le temps qu'en termes imprécis : 'eodem fere tempore', 'eodem tempore'. Cette formule étant employée deux fois de suite, il est possible qu'elle ne soit pas un simple lieu commun ou un cliché. De toute évidence Sulpice Sévère veut suggérer que ces faux prophètes sont apparus plus ou moins simultanément en divers endroits.

On ne sait pas si l'histoire du faux prophète espagnol repose sur des faits réels. Jacques Fontaine s'est occupé de ce problème et a découvert deux évêques espagnols de la fin du quatrième siècle portant le nom de Rufus. L'un a combattu le priscillianisme, l'autre est cité dans un texte épigraphique⁸. Rien n'indique que l'un ou l'autre pourrait être identifié au Rufus dont parle Sulpice Sévère. Dans le contexte eschatologique d'alors, ce n'est nullement par hasard que Sulpice Sévère prête attention à une histoire dont le héros se fait passer pour Élie et ensuite pour le Christ. Qu'Élie reviendrait avant le second avènement du Christ était en

⁷ Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, 24, 1-3, p. 306.

⁸ J. Fontaine, Commentaire accompagnant l'édition de la *Vita Sancti Martini* et des *Epistulae* de Sulpice Sévère, Sources chrétiennes, n° 135 (1969), p. 1017-1018.

effet une opinion largement répandue. Comme l'on sait, cette opinion était basée sur un oracle du prophète Malachie: '*Ecce ego mittam vobis Eliam prophetam, antequam veniat Dies Domini magnus et horribilis*' (Mal. 4,5). De même Élie et Énoch sont souvent identifiés aux deux témoins envoyés pour prophétiser dont parle le chapitre 11 de l'Apocalypse⁹.

L'autre histoire que cite Sulpice Sévère se passe en Orient. Il l'aurait apprise de 'plusieurs frères'. Ces frères sont des moines du monastère de Marmoutier ou des personnes de l'entourage de Sulpice Sévère. En effet, les écrits de Sulpice font entrevoir qu'autour de Martin et de l'auteur lui-même, les ascètes manifestaient un intérêt particulier pour l'Orient et qu'ils étaient bien au courant de ce qui s'y passait¹⁰. Cependant, il est presque impossible de rechercher si cette allusion au faux prophète d'Orient a, de l'une ou de l'autre manière, un fond historique. Sulpice dit simplement qu'"à la même époque apparut en Orient un individu qui se vanta d'être Jean'. Remarquons qu'il s'agit certainement de Jean-Baptiste. Sulpice se fait ici l'écho d'une tradition, moins répandue il est vrai, qu'à côté d'Élie et d'Énoch, Jean-Baptiste reviendrait lui aussi sur terre avant la venue de l'Antéchrist. Il est significatif que cette opinion a été plus répandue en Orient qu'en Occident. Notons cependant que la plupart des auteurs orientaux qui ont émis cette opinion, sont postérieurs à Sulpice Sévère. En Occident, le seul auteur de l'antiquité chrétienne qui cite cette tradition semble être Ambroise de Milan (*Commentarii in Psalmos*, 45, 10)¹¹.

Pour Sulpice Sévère la conclusion n'est pas douteuse. L'apparition de ces faux prophètes annonce l'avènement imminent de l'Antéchrist. C'est en ces faux prophètes que l'Antéchrist opère déjà le mystère d'iniquité. Sulpice s'inspire manifestement du discours eschatologique du Christ dans les évangiles synoptiques (Mat. 24, Marc. 13 et Luc. 21), en particulier du passage suivant: '*Surgent enim pseudochristi et pseudoprophetae et dabunt signa magna et prodigia, ita ut in errorem inducantur, si*

⁹ Cf. p. ex. l'ouvrage classique de W. Bousset, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des Neuen Testaments und der alten Kirche* (Göttingen, 1895), p. 134-139; cf. aussi J. Fontaine, 'Commentaire', p. 1015-1016.

¹⁰ Cf. p. ex. J. Gribomont, 'L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sévère', dans *Saint Martin et son temps. Mémorial du XVI^e centenaire des débuts du monachisme en Gaule 361-1961*, Studia Anselmiana, XLVI (Roma, 1961), p. 135-149; J. Vaesen, 'Sulpicius Severus en Hieronymus', dans *Pascua mediaevalia. Studies voor Prof. Dr. J. M. De Smet*, Mediaevalia Lovaniensia, t. X (Leuven, 1983), p. 191-203; C. Stancliffe, *St. Martin and His Hagiographer*, p. 48-54, 233-241, 297-312.

¹¹ Cf. W. Bousset, *Der Antichrist*, p. 137; J. Fontaine, 'Commentaire', p. 1019.

fieri potest, etiam electi' (Mat. 24,24, cf. aussi Marc. 13,22). Dans ce contexte, il est remarquable que Martin et Clarus, confrontés avec de faux prophètes, ne se laissèrent pas prendre au piège, tandis que d'autres, tel l'évêque Rufus, en furent les victimes. Sulpice y voit aussi un lien avec ce que dit l'apôtre Paul sur la fin du monde, dans sa deuxième lettre aux Thessaloniciens. Paul y parle du '*mysterium iniquitatis*', l'activité secrète du mal dans le monde, qui est déjà à l'œuvre dès avant l'apparition au grand jour du '*filius perditionis*' (2 Thes. 2,1-12).

C'est donc surtout en tant qu'avertissement exemplaire (*exemplum cavendi*) que Sulpice Sévère a inséré dans sa *Vita Sancti Martini* le long récit du faux prophète chez Clarus,—qui ne concerne Martin qu'indirectement,—ainsi que deux cas similaires où Martin n'avait eu aucune part. Cela montre manifestement l'importance qu'il y attachait, d'autant plus que dans toute la *Vita*, Sulpice Sévère n'a noté que les événements les plus importants dans la vie de Martin, entrecoupés de miracles retentissants. Il avait d'ailleurs annoncé dans le prologue de la *Vita* qu'il ne consignerait que les faits les plus saillants, '*tantum excellentia*'¹².

On trouve une autre allusion, plus courte, qui doit être comprise en rapport avec la fin des temps, au chapitre 21 de la *Vita Sancti Martini*. En voici le contexte: Sulpice raconte comment le diable apparaît à Martin pour lui annoncer d'un air de triomphe: 'J'ai tué un des tiens'. Là-dessus Martin charge ses moines de rechercher ce qu'il en était. On apprend ainsi qu'un paysan conduisant un attelage de bœufs transportant du bois pour le monastère, avait été brusquement attaqué à coups de cornes par un des bœufs. Grièvement blessé au ventre, le pauvre homme avait succombé peu après. Sulpice Sévère conclut ce récit par la remarque suivante: '*Videris quo iudicio Domini diabolo data fuerit haec potestas*'¹³. Il laisse au lecteur le soin de donner la réponse qui, pour lui, semble évidente. Aussi bien les lecteurs du quatrième siècle que les spécialistes d'aujourd'hui auront compris que cette remarque se situe dans un contexte eschatologique. Elle rejoint la conviction qu'avant le second avènement du Christ, le démon aurait reçu un pouvoir spécial pour faire le mal à sa guise. Sulpice Sévère semble voir ici de nouveau une manifestation du mystère d'iniquité dont parle la deuxième lettre aux Thessaloniciens (2 Thes. 2,7). Il n'interprète pas cet événement simplement comme une des nombreuses embûches que le démon avait coutume

¹² Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, 1, 8, p. 252: 'Quamquam etiam ex his quae conperta nobis erant, plura omisimus, quia sufficere credidimus si tantum excellentia notarentur'.

¹³ Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, 21, 2-4, p. 298-300.

de dresser à Martin. En se référant au 'jugement du Seigneur', il y voit une illustration du pouvoir spécial que le démon avait déjà reçu à cette époque.

Enfin, dans ce récit du malheureux charretier comme dans l'histoire du pseudo-prophète au chapitre 23, Martin ne joue qu'un rôle plutôt effacé. Sulpice aura jugé que ce récit était suffisamment important pour l'insérer dans la *vita*, parce qu'il illustrait la manière dont le mystère d'iniquité était déjà à l'œuvre. Il est comme attiré par la problématique de la fin du monde. Il en voit les signes annonciateurs dans les événements de son temps, et il se croit appelé à en avertir ses lecteurs.

Un dernier récit dans la *Vita Sancti Martini*, une visite du démon dans la cellule de Martin, rappelle l'idée de l'imminence de la parousie. Voici l'histoire telle qu'elle y est racontée: Un jour que Martin était en prière dans sa cellule, le diable lui apparut, entouré d'une lumière éclatante, revêtu des ornements royaux, l'air serein, le visage souriant. Il dit à Martin: 'Je suis le Christ; au moment de descendre sur la terre, j'ai tenu à me montrer d'abord à toi (*Christus ego sum; descensus ad terram, prius me manifestare tibi volui*)'. Le diable avait espéré que Martin se serait jeté à ses genoux ou du moins qu'il aurait été troublé. Mais Martin voit clair dans le jeu du diable et lui répond qu'il ne croirait à la venue du Christ que si Celui-ci se présentait sous l'aspect de sa Passion et avec les marques de la croix. À ces mots le diable disparaît. Sulpice Sévère ajoute qu'il avait appris cette histoire de la bouche de Martin lui-même, 'pour que personne n'aille croire que c'est une fable'¹⁴.

Nous avons voulu raconter cet épisode dans la vie de Martin, —dont nous n'avons donné que les grands traits,—parce que lui aussi met en lumière que l'idée d'une parousie toute proche, était familière à l'entourage de Martin et de Sulpice¹⁵. Cette histoire s'inspire surtout des prophéties du Christ sur la fin du monde mentionnées ci-dessus. Surtout la phrase '*Multi enim venient in nomine meo dicentes: Ego sum Christus, et multos seducent*' (Mat. 24,5, cf. aussi Marc. 13,6 et Luc. 21,8) est

¹⁴ Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, 24, 4-8, p. 306-308.

¹⁵ Une étude approfondie des divers éléments de ce texte mènerait trop loin. Qu'il suffise de mentionner que le Père B. Studer, dans un long article consacré à ce passage, y voit une réaction contre certaines thèses d'Origène et de Priscillien, cf. B. Studer, 'Zu einer Teufelerscheinung in der *Vita Martini* des Sulpicius Severus', *Oikoumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II* (Catania, 1964), p. 351-404. De son côté, J. Fontaine y voit surtout l'expression de la dévotion au Christ souffrant, dévotion chère à Martin, à Sulpice Sévère et à leur entourage; cf. J. Fontaine, 'Commentaire', p. 1022-1042.

d'application ici. De nouveau, Martin est présenté comme l'exemple du saint qui ne se laisse pas tromper.

Les *Epistulae* forment le deuxième volet des écrits de Sulpice Sévère sur Martin. Il y est fait mention de l'imminence de la fin des temps une première fois, à la fin de la deuxième lettre qui raconte la mort de Martin. Après avoir exalté les vertus de son guide spirituel, Sulpice Sévère conclut par ces paroles :

O vere ineffabilem virum, pietate, misericordia, caritate, quae cum cotidie etiam in sanctis viris saeculo frigente frigescat, in illo tamen usque ad finem aucta in dies perseveravit¹⁶.

Ce passage lui aussi est manifestement inspiré du discours eschatologique du Christ, mais cette fois d'une phrase qu'on ne trouve que chez Matthieu, où il est dit : '*Et quoniam abundabit iniquitas, refrigescet caritas multorum; qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*' (Mat. 24, 13). Par cette allusion très claire au texte évangélique, Sulpice Sévère a voulu souligner la sainteté de Martin : Martin a persévéré et a même progressé dans la charité, malgré les tendances contraires de son temps. Sulpice Sévère veut aussi souligner que le refroidissement de la charité se constate déjà à son époque. Il caractérise son temps comme un '*saeculum frigans*', un siècle froid, où chaque jour la charité se refroidit encore davantage, même chez les saints. Remarquons encore que dans l'évangile le refroidissement de la charité est associé à l'iniquité croissante. Le passage cité est mis ainsi en relation avec les exemples d'une iniquité croissante que Sulpice Sévère avait décrit dans la *Vita Sancti Martini*. La recrudescence de l'iniquité et le refroidissement de la charité sont l'une et l'autre deux aspects complémentaires d'un même phénomène que Sulpice croit reconnaître dans l'évolution de son temps, et qui sont pour lui les symptômes avant-coureurs de la fin toute proche.

Dans la troisième lettre, où il parle également de la mort de Martin, Sulpice Sévère montre de nouveau,—bien qu'indirectement,—l'importance qu'il attache à un autre signe de l'imminence de la fin du monde, à savoir l'apparition de faux prophètes. Ayant raconté comment Martin avait annoncé à son entourage sa mort prochaine, Sulpice Sévère fait répondre par ces paroles les disciples éplorés :

¹⁶ Sulpicius Severus, *Epistula* II, 14, éd. J. Fontaine, Sources chrétiennes, n° 133 (1967), p. 330-332.

Cur nos, pater, deseris aut cui nos desolatos relinquis? Invadent gregem tuum lupi rapaces; quis nos a morsibus eorum, percusso pastore, prohibebit? Scimus quidem desiderare te Christum, sed salva tibi sunt tua praemia nec dilata minuentur; nostri potius miserere quos deseris¹⁷.

Ces mots rappellent plusieurs images bibliques¹⁸. Ils semblent s'inspirer avant tout d'un passage du discours d'adieu de Paul à Milet, tel qu'il est rapporté dans les Actes des Apôtres: '*Ego scio quoniam intrabunt post discessionem meam lupi rapaces in vos, non parcentes gregi, et ex vobis ipsis exsurgent viri loquentes perversa, ut abducant discipulos post se*' (Act. 20, 30). Dans les deux textes il est question de loups rapaces qui assailliront le troupeau après le départ du berger. Paul assimile à des loups rapaces les faux docteurs qui se lèveront dans leur propre communauté. Cela suggère que l'expression '*lupi rapaces*' s'applique également aux faux prophètes, en l'occurrence ceux qui viendront d'autre part¹⁹. On retrouve encore cette expression dans le Sermon sur la montagne pour caractériser les faux prophètes: '*Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces*' (Mat. 7, 15). Plusieurs auteurs chrétiens des premiers siècles donnent, eux aussi, à cette expression le sens de faux prophètes, de faux docteurs²⁰. Il est donc probable que par cette image biblique bien connue, Sulpice Sévère ait lui aussi visé les faux prophètes. Ainsi, d'après Sulpice, l'ultime problème que les disciples de Martin se poseraient à l'approche de la mort de leur guide, serait le danger présenté par les faux prophètes contre lesquels Martin les avait puissamment protégés durant sa vie.

Les *Dialogi*, qui achèvent le dossier sur Martin, ne contiennent qu'une seule allusion explicite à la fin des temps. Il s'agit toutefois du passage eschatologique le plus long et le plus connu des écrits de Sulpice Sévère sur Martin. Voici ce texte:

¹⁷ Sulpicius Severus, *Epistula* III, 10, p. 338. La réponse de Martin à ces lamentations est bien connue: 'Domine, si adhuc populo tuo sum necessarius, non recuso laborem; fiat voluntas tua'.

¹⁸ Cf. J. Fontaine, 'Commentaire', p. 1304-1307; G.K. van Andel, *The Christian Concept*, p. 138.

¹⁹ Cf. par ex. H. Conzelmann, *Handbuch zum Neuen Testament*, t. VII: *Die Apostelgeschichte* (Tübingen, 1963), p. 119; cf. aussi J. Dupont, *Le discours de Milet, testament pastoral de Saint Paul*, *Lectio divina*, n° 32 (Paris, 1962), p. 206-219.

²⁰ H. Conzelmann, *Handbuch*, t. VII, p. 119.

Ceterum cum ab eo de fine saeculi quaereremus²¹, ait nobis Neronem et Antichristum prius esse venturos; Neronem in occidentali plaga subactis decem regibus imperaturum, persecutionem ab eo eatenus exercendam, ut idola gentium coli cogat. Ab Antichristo vero primum Orientis imperium esse capiendum, qui quidem sedem et caput regni Hierosolymam esset habiturus; ab illo et urbem et templum esse reparandum. Illius eam persecutionem futuram, ut Christum Deum cogat negari, se potius Christum esse confirmans, omnesque secundum legem circumcidi iubeat; ipsum denique Neronem ab Antichristo esse perimendum, atque ita sub illius potestate universum orbem cunctasque gentes esse redigendas, donec Christi adventu impius opprimatur. Non esse autem dubium, quin Antichristus malo spiritu conceptus iam natus esset et iam in annis puerilibus constitutus, aetate legitima sumpturus imperium. Quod autem haec ab illo audivimus, annus octavus est; vos aestimate, quam iam in praecipiti consistant, quae futura metuuntur²².

Ce qui frappe tout d'abord dans ce texte, c'est que Sulpice Sévère fait précéder la fin du monde par l'apparition de Néron et de l'Antéchrist. Le plus surprenant est la double personnalité de l'Antéchrist : une sorte de prédécesseur et l'Antéchrist proprement dit. Ce dernier s'emparera de l'empire du premier et régnera seul jusqu'à ce que lui-même périsse lors du second avènement du Christ. Or, en identifiant ce précurseur à Néron, Sulpice Sévère rejoint une autre tradition selon laquelle Néron reviendrait à la fin des temps. Il s'agit de la légende du *Nero redivivus*, placée ici dans un contexte d'eschatologie chrétienne. D'après cette légende, Néron n'aurait pas été tué, mais simplement blessé, et mènerait une existence cachée aux yeux de tous. Néron, ayant été le premier empereur persécuteur des chrétiens, reviendrait à la fin des temps pour être aussi le dernier persécuteur²³.

Une brève référence à la même représentation de la fin du monde se trouve dans la *Chronica* de Sulpice Sévère; nous ne pouvons donc passer celle-ci sous silence. Parlant dans cet ouvrage du règne de Néron, Sulpice mentionne la croyance que cet empereur serait le dernier des persécuteurs et le précurseur de l'Antéchrist. Mais il ne laisse pas transparaître clairement son opinion personnelle à ce sujet. En effet, après avoir

²¹ C'est Gallus qui parle, le disciple de Martin que Sulpice Sévère met en scène comme un des personnages du dialogue. 'Quaereremus' n'est pas un pluriel de modestie, mais se réfère à Gallus et Sulpice lui-même. Le passage précédent nous apprend en effet qu'il s'agit ici de faits et gestes de Martin dont Gallus et Sulpice avaient été les témoins ensemble. C'est donc à Martin que s'adresse la question sur la fin du monde.

²² Sulpicius Severus, *Dialogus* II, 14, 1-4, éd. C. Halm, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. I. (1866), p. 197.

²³ Cf. W. Bousset, *Der Antichrist*, p. 77-83; cf. aussi G.K. van Andel, *The Christian Concept*, p. 119.

raconté que Néron était celui '*qui persecutionem prius inciperet*', il ajoute : '*nescio an et postremus expleat ; siquidem opinione multorum receptum sit ipsum [= Neronem] ante Antichristum venturum*'. Un peu plus loin, à propos de la chute de Néron, Sulpice écrit : '*incertum an ipse [= Nero] sibi mortem consciverit ; certe corpus illius non repertum, unde creditur, etiam si se gladio ipse transfixerit, curato vulnere eius servatus, secundum illud, quod de eo scriptum est : et plaga mortis eius curata est* (cf. Ap. 13,3), *sub saeculi fine mittendus ut mysterium iniquitatis* (cf. 2 Thes. 2,7) *exerceat*'²⁴.

En se servant des expressions '*nescio an*', '*opinionem multorum receptum sit*' et '*unde creditur*', Sulpice évite, sans doute consciemment, de prendre clairement position vis-à-vis de la croyance qu'il vient de mentionner. Remarquons à ce propos que dans le passage des *Dialogi* étudié ici, il n'y a pas non plus de prise de position explicite au sujet de la description de la fin du monde dont l'auteur vient de parler. Sulpice Sévère attribue cette prédiction à Martin et la fait rapporter par Gallus, alors que lui-même et Gallus avaient, l'un comme l'autre, entendu l'évêque faire cette prédiction. De même, Sulpice Sévère met dans la bouche de Gallus la considération finale ('*quod autem haec ...*') dans laquelle celui-ci exprime nettement son accord avec les dires de Martin et en souligne les conséquences, tandis que, dans le récit de cette scène, Sulpice s'attribue une attitude passive sans aucune initiative de sa part. Il faut donc se poser la question : Sulpice Sévère croyait-il lui-même aux prédictions qu'il rapportait relativement à Néron et à l'Antéchrist ?

Quoi qu'il en soit, les passages cités de la *Chronica* montrent que Sulpice Sévère jugeait à propos d'attirer l'attention sur ces prédictions, puisqu'il les insère, comme digression, dans la description du règne de Néron. Il ne les contredit aucunement, comme notamment Lactance l'avait fait avant lui dans son *De mortibus persecutorum*²⁵. Selon G.K. van Andel, Sulpice, qui connaissait le texte de Lactance, voulait cependant s'en distancier²⁶. De toute façon, quand il parle du thème du retour

²⁴ Sulpicius Severus, *Chronica*, II, 28, 1 et 29, 5-6, éd. C. Halm, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. I (1866), p. 82 et 84.

²⁵ Cf. infra, p. 61.

²⁶ Cf. G.K. van Andel, *The Christian Concept*, p. 121-122. L'auteur suppose qu'en écrivant les passages cités de sa *Chronica*, Sulpice Sévère avait dans l'esprit e.a. les phrases suivantes du *De mortibus persecutorum* de Lactance dont il voulait se distancier : '*... ut ne sepulturae quidem locus in terra tam malae bestiae [= Neronis] appareret. Unde illum quidam deliri credunt esse translatum ac vivum reservatum, Sibylla dicente matricidam profugum a finibus terrae esse venturum* (cf. Or. Sib. V, 363 et VIII, 70-71), *ut quia primus persecutus est, idem etiam novissimus persequatur et Antichristi praecedat adventum, quod nefas est credere*' (II, 8-9). Cette hypothèse est assez séduisante. Il est en effet remarquable

de Néron, il le fait sur un tout autre ton que Lactance. Il applique sans hésitation à Néron l'image apocalyptique de la Bête portant sept têtes dont l'une, bien que blessée à mort, avait été guérie (Ap. 13,3). De plus, le fait que non seulement dans sa *Chronica* mais également dans ses *Dialogi* Sulpice Sévère rapporte la même conception sur la fin du monde, bien qu'avec plus de détails, la cautionnant de l'autorité de son maître vénéré, Martin, est un indice sérieux que lui-même l'acceptait²⁷. À plusieurs reprises, en effet, il loue dans ses écrits aussi bien la science théologique que les dons prophétiques de Martin²⁸. D'autre part, plusieurs fois dans ses *Dialogi*, il fait mettre en avant par Gallus ou par un autre interlocuteur des points de vue qu'il veut mettre prudemment sous les yeux de ses lecteurs. Avec une certaine astuce, il se donne alors le beau rôle de celui qui apporte des nuances aux affirmations trop tranchantes de son interlocuteur, mais entre-temps il a dit ce qu'il voulait dire²⁹. Dans le cas présent, il n'est même pas allé si loin. En réalité, Sulpice Sévère semble bel et bien favorable à la croyance, qui est aussi celle de Martin de Tours, selon laquelle la fin du monde serait précédée de la venue de l'Antéchrist, préparée elle-même par le retour de Néron. Cette manière de voir n'étant pas admise par tous, on peut supposer que, pour cette raison, Sulpice évite de se prononcer explicitement.

En effet, la double personnalité de la figure de l'Antéchrist, liée ou non au thème du *Nero redivivus*, n'est pas étrangère à la tradition chrétienne latine d'avant Sulpice Sévère. On la rencontre notamment chez Commodien, Lactance, Jules Hilarianus et aussi, mais présentée d'une

que là où Lactance écrit en rapport avec la survie de Néron: 'quidam deliri credunt', Sulpice Sévère introduit cette pensée par les mots: 'unde creditur'. Pareillement chez Sulpice Sévère 'opinione multorum receptum sit' se rapporte au retour de Néron à la fin du monde, dont Lactance avait écrit 'quod nefas est credere'. En outre, Sulpice étaye cette assertion en se référant à l'Apocalypse, tandis que Lactance ne fait que renvoyer au texte d'une sibylle.

²⁷ Sulpice Sévère a probablement achevé sa *Chronica* à la même époque où il a écrit ses *Dialogi*, peut-être même quelque temps avant. Il doit avoir commencé à rédiger la *Chronica* avant de s'être mis à écrire les *Dialogi* (pour la datation de la *Chronica*, cf. J. Vaesen, 'Sulpicius Severus en de Vita Sancti Martini', p. 31-35). Il ne semble donc pas à-propos de rechercher, entre la composition de la *Chronica* et celle des *Dialogi*, une évolution dans les idées de Sulpice Sévère concernant la fin du monde. Il est possible que dans la *Chronica* il n'ait fait que rappeler brièvement son opinion à ce sujet, et qu'ensuite il l'ait développée plus longuement dans les *Dialogi*.

²⁸ Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, 20, 8-9, p. 298; 21, 5, p. 300; 25, 6-8, p. 310-312; *Epistula* III, 6, p. 336.

²⁹ Voir l'analyse de quelques exemples intéressants de cette façon d'agir dans J. Vaesen, 'Sulpicius Severus en Hieronymus', p. 193-198.

manière différente, chez Victorin de Pettau. Nous cherchons maintenant à situer Sulpice Sévère dans ce groupe,—assez hétérogène,—des auteurs qui ont décrit d'une manière analogue les événements devant précéder la fin des temps³⁰.

Commodien, d'origine imprécise, est né dans la seconde moitié du III^e siècle et est mort au début du IV^e siècle. Dans son *Carmen de duobus populis* (ou *Carmen apologeticum*), il fait la distinction entre l'apparition de Néron, qui '*redit iterum sub ipso saeculi fine ex locis apocryphis qui fuit reservatus in ista*', et celle de l'Antéchrist proprement dit, qui est un '*rex in oriente*'³¹. Notons encore que dans ses *Instructiones*, Commodien insère lui aussi une brève description de la fin du monde, quelque peu différente et beaucoup moins détaillée. Dans les événements précédant la fin, il distingue une première phase, '*cum fuerit autem Nero de inferno levatus*'. Dans la phase suivante il met en scène Néron lui-même comme l'Antéchrist, se présentant devant les Juifs avec les traits caractéristiques habituels d'un pseudo-messie³².

La même conception que dans le *Carmen de duobus populis* de Commodien se trouve mentionnée chez Lactance. Celui-ci, originaire d'Afrique, fut précepteur d'abord à Nicomédie, plus tard à Trèves. Il composa ses œuvres durant la première moitié du IV^e siècle. Dans son *De mortibus persecutorum*, il signale la légende du *Nero redivivus*, précurseur de l'Antéchrist, mais pour la rejeter résolument: '*Unde illum [= Neronem] quidam deliri credunt esse translatum ac vivum reservatum*'. Quant à la croyance que Néron '*Antichristi praecedat adventum*', il déclare '*quod nefas est credere*'³³. Ce passage dont nous n'avons donné ici que quelques formules percutantes, pourrait être considéré, d'après J. Martin, comme une réaction aux idées exprimées dans le *Carmen de duobus populis* de Commodien³⁴. Mais Lactance a toutefois sa place

³⁰ Il nous mènerait trop loin de nous étendre sur ces auteurs. Notamment les problèmes concernant la genèse de leurs ouvrages et les sources éventuelles auxquelles ils remonteraient ne seront pas traités ici. Concernant cette tradition, cf. aussi W. Bousset, *Der Antichrist*, p. 49-54; S. Prete, 'Sulpicio Severo e il millenarismo', p. 394-404; G. K. van Andel, *The Christian Concept*, p. 119-122

³¹ Commodianus, *Carmen de duobus populis*, 829-830 et 892, éd. J. Martin, *Corpus Christianorum, Series Latina*, t. CXXVIII (1960), p. 103 et 106.

³² Commodianus, *Instructiones*, II, XLI, 7-20, éd. J. Martin, *Corpus Christianorum, Series Latina*, t. CXXVIII (1960), p. 33-34.

³³ Lucius Caelius Firmianus Lactantius, *De mortibus persecutorum*, II, 8-9, éd. J. Moreau, *Sources chrétiennes*, n° 39 (1954), p. 81; cf. supra, note 26.

³⁴ J. Martin, *Studien und Beiträge zur Erklärung und Zeitbestimmung Commodians*, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 39, 4 (Leipzig, 1913), p. 127-128.

dans le présent contexte à cause de ses idées personnelles sur la fin des temps. Dans le livre VII de ses *Divinae Institutiones*, il se montre favorable à l'idée d'un dédoublement de l'Antéchrist, incarné en deux monarques. Le premier est un '*hostis potentissimus*' qui est originaire '*ab extremis finibus plagae septentrionalis*'. Le second, le vrai Antéchrist, est un '*alter rex*' qui '*orietur e Syria*' et qui est qualifié d' '*eversor ac perditor generis humani*'³⁵.

Dans sa *Chronologia* (ou *Libellus de mundi duratione*), Jules Hilarianus, originaire d'Afrique et contemporain de Sulpice Sévère, parle lui aussi d'un précurseur, '*qui est in Apocalypsi Draco nominatus*' (cfr. Ap. 11 et 13) et mentionne ensuite le '*proprius Antichristus*'³⁶.

Bien qu'il ne dédouble pas l'Antéchrist en deux figures nettement distinctes, on peut citer encore l'évêque Victorin de Pettau qui exerça son activité dans la seconde moitié du III^e siècle et mourut martyr sous Dioclétien. Pour Victorin, dans son *Commentarium in Apocalypsin Ioannis*, Néron et l'Antéchrist ne sont qu'un même personnage qui '*alium nomen afferturus est, aliam etiam vitam instituturus ...*'³⁷. Néron apparaît d'abord à Rome, ensuite comme pseudo-messie auprès des Juifs. Cette manière de présenter le rôle de Néron correspond en grande partie à celle des *Instructiones* de Commodien.

On constate ainsi que la manière de voir de Sulpice Sévère se rapproche le plus de celle de Commodien (*Carmen de duobus populis*) et de celle rejetée par Lactance (*De mortibus persecutorum*), peut-être par réaction à Commodien. Uniquement chez ces deux auteurs, tout comme chez Sulpice Sévère, trouve-t-on le dédoublement de l'Antéchrist en deux figures distinctes en relation avec la légende du *Nero redivivus* et l'identification du précurseur avec Néron.

Mais revenons à l'analyse des considérations de Sulpice Sévère sur la fin des temps. Après la prédiction de la venue de Néron et de l'Antéchrist, il est fait mention de la soumission de dix rois. Ce thème se base surtout sur deux images bibliques. Dans une des ses visions, le prophète Daniel voit une bête portant dix cornes qui symbolisent dix rois. Trois de ces cornes sont arrachées pour laisser pousser une autre corne (Dan. 7). Dans une vision de l'Apocalypse apparaît une bête

³⁵ Lactantius, *Divinae Institutiones*, VII, 16, 3 et 17,2, éd. S. Brandt, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. XIX (1890), p. 635 et 638.

³⁶ Quintus Julius Hilarianus, *Chronologia*, 17, éd. C. Frick, dans *Chronica minora*, t. I, *Bibliotheca Teubneriana* (1893), p. 171.

³⁷ Victorinus Poetovionensis, *Commentarium in Apocalypsin Ioannis*, XIII et XVII, 3, éd. I. Haussleiter, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. XLIX (1916), p. 120.

portant dix cornes. Sur la bête est assise une femme, symbole de Babylone. D'après le contexte, Babylone désigne Rome et les dix cornes sont dix rois (Ap. 13 et 17). D'après Sulpice Sévère, c'est Néron qui soumet les dix rois, et non l'Antéchrist, comme on le trouve généralement dans la littérature eschatologique. Dans la tradition où se mouvait Sulpice Sévère, on retrouve ces dix rois chez Lactance (*Divinae Institutiones*), Jules Hilarianus et Victorin de Pettau. D'après les deux premiers auteurs, c'est également le précurseur de l'Antéchrist,—mais qui chez eux ne porte pas le nom de Néron,—qui soumettrait les dix rois. Victorin de Pettau nomme tantôt Néron tantôt l'Antéchrist comme vainqueur des dix rois, mais pour lui ce ne sont pas des personnages distincts. Commodien, quant à lui, ne parle pas de la soumission de dix rois³⁸.

Il est quelque peu étonnant que Sulpice Sévère ne dise mot de deux autres détails concernant les dix rois, alors que, à cause des deux passages bibliques précités, à peu près tout le monde les connaissait. Un des détails passé sous silence est la croyance que les dix rois joueraient eux-mêmes un rôle dans la chute de l'empire romain. L'autre détail que Sulpice néglige est l'interprétation qu'on donnait de la soumission des dix rois : trois d'entre eux seraient tués, tandis que les sept autres seraient laissés en vie mais ne seraient plus que des rois vassaux. Ces détails, à part quelques nuances, sont donnés par Lactance, Jules Hilarianus et Victorin. Cette thématique se retrouve également chez Commodien, mais d'une manière différente. Dans ses *Instructiones*, il affirme que Néron, qu'il ne distingue pas nettement de l'Antéchrist, '*tres imperantes ipse devicerit*', mais il ne dit rien des sept autres rois. Dans le *Carmen de duobus populis* de Commodien, Néron s'adjoint deux co-empereurs et l'Antéchrist les soumet et les tue tous les trois. Dans ses deux œuvres, Commodien établit un rapport entre ces événements et l'écroulement de l'empire romain. Dans la description qu'il en donne, il s'est laissé inspirer directement par les chapitres 17 et 18 de l'Apocalypse³⁹.

Selon Sulpice Sévère, après la soumission des dix rois, Néron régnerait sur l'Occident (*in occidentali plaga imperaturum*). Cette indication précise du territoire sur lequel Néron exercerait son autorité, ne se retrouve que

³⁸ Lactantius, *Divinae Institutiones*, VII, 16, 1-3, p. 635; Hilarianus, *Chronologia*, 17, p. 171; Victorinus Poetovionensis, *Commentarium*, XIII et XVII, 2, p. 118.

³⁹ Lactantius, *Divinae Institutiones*, VII, 15, 19-16, 3, p. 634-635; Hilarianus, *Chronologia*, 17, p. 171; Victorinus Poetovionensis, *Commentarium*, XIII et XVII, 2, p. 118-120; Commodianus, *Instructiones*, I, XLI, 6 et 12, p. 33 et 34; *Carmen de duobus populis*, 871 et 910-926, p. 105 et 106-107.

chez Commodien. Dans son *Carmen de duobus populis* il écrit à propos de l'Antéchrist : '*Nobis Nero factus Antichristus, ille Iudaeis ... Urbis perditio Nero est, hic terrae totius*'. Les autres auteurs de la même tradition se représentent plutôt Néron, ou du moins le précurseur de l'Antéchrist, comme le conquérant et le souverain du monde entier. Lactance (*Divinae Institutiones*) se prononce le plus explicitement à ce sujet⁴⁰.

Un élément suivant dans la description que Sulpice Sévère donne des activités de Néron est la persécution de celui-ci contre les chrétiens, pour les amener de force à rendre un culte aux divinités païennes ('*persecutionem ab eo eatenus exercendam ut idola gentium coli cogat*'). Commodien (*Carmen de duobus populis*) et Lactance (*De mortibus persecutorum*) citent aussi ce détail, que les autres auteurs de ce groupe ne donnent pas⁴¹.

Sulpice Sévère en arrive ainsi au moment où l'Antéchrist lui-même fait son entrée en scène. C'est d'abord en Orient qu'il parvient au pouvoir (*ab Antichristo primum Orientis imperium esse capiendum*). Chez Commodien (*Carmen de duobus populis*) et Lactance (*Divinae Institutiones*), c'est également en Orient que l'Antéchrist se manifeste, mais son lieu d'origine est indiqué avec plus de précision. Lactance écrit : '*alter rex oriatur e Syria*'; Commodien dit : '*exsurget rex ab oriente*', mais précise plus loin : '*de Persida*'. Selon Victorin, c'est encore de l'Orient que l'Antéchrist viendra : '*... cum ille moverit ab oriente ...*'. Jules Hilarianus ne spécifie pas l'origine de l'Antéchrist⁴². Notons ici qu'aucun des auteurs, appartenant à cette même tradition que Sulpice Sévère, ne mentionne explicitement l'opinion fort répandue que l'Antéchrist serait d'origine juive et plus précisément de la tribu de Dan.

Néanmoins, Sulpice Sévère souligne ensuite le lien entre l'Antéchrist et le peuple juif. L'Antéchrist fixera sa résidence à Jérusalem, capitale de son royaume, et reconstruira la ville et le temple ('*qui quidem sedem et caput regni Hierosolymam esset habiturus; ab illo et urbem et templum esse reparandum*'). Ces idées rappellent la deuxième lettre aux Thessaloniciens où l'apôtre Paul parle du '*filius perditionis, qui adversatur et extollitur supra omne quod dicitur Deus, aut quod colitur, ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se tanquam sit Deus*' (2 Thes. 2,4). Ce texte a

⁴⁰ Commodianus, *Carmen de duobus populis*, 933-935, p. 107; Lactantius, *Divinae Institutiones*, VII, 16, 1-4, p. 635.

⁴¹ Commodianus, *Carmen de duobus populis*, 865-874, p. 105; Lactantius, *De mortibus persecutorum*, II, 8, p. 81.

⁴² Commodianus, *Carmen de duobus populis*, 892 et 932, p. 106 et 107; Lactantius, *Divinae Institutiones*, VII, 17, 2, p. 638; Victorinus Poetovionensis, *Commentarium*, XIII et XVII, 22, p. 118.

donné une large audience à l'opinion selon laquelle l'Antéchrist siègerait dans le temple ou du moins à Jérusalem. Plusieurs auteurs, parmi lesquels Sulpice Sévère, en ont conclu que, pour ce faire, l'Antéchrist devrait nécessairement reconstruire le temple⁴³. Les autres auteurs de la même tradition que Sulpice Sévère soulignent eux aussi les liens avec le peuple juif, avec la ville de Jérusalem ou avec le temple, bien que d'une manière assez divergente. Jules Hilarianus reprend presque littéralement le texte de Paul qu'il rend plus clair en y ajoutant : '*Hic erit proprius Antichristus*' ('*proprius*' pour le distinguer du précurseur dont il venait de parler). Dans le *Carmen de duobus populis* et dans les *Instructiones* de Commodien, l'Antéchrist se présente devant les Juifs et, dans les *Instructiones*, à Jérusalem même. Mais Commodien ne dit nulle part que l'Antéchrist aurait sa résidence à Jérusalem ou dans le temple. De même Victorin de Pettau met l'Antéchrist en relation avec les Juifs, mais ne parle pas d'un séjour à Jérusalem ou dans le temple. Selon lui, il est vrai, un faux prophète fera en sorte '*ut imago aurea Antichristi in templo Hierosolymis ponatur*', ce qui est une référence à l'Apocalypse (Ap. 13), plutôt qu'à la lettre aux Thessaloniens. Lactance enfin mentionne uniquement le temple, mais d'une manière différente : '*Tunc Antichristus eruere templum Dei conabitur*'. Par ailleurs, il ne dit nulle part que l'Antéchrist résiderait à Jérusalem ou se présenterait devant les Juifs⁴⁴.

Presque toutes les descriptions de l'Antéchrist se sont inspirées du texte cité de Paul pour lui faire revendiquer un culte divin pour lui-même. Il niera que le Christ est le Messie, se fera passer pour le vrai Christ et persécutera ceux qui refuseront de le reconnaître et de l'adorer comme tel. On retrouve ces données chez tous les auteurs précités, appartenant à la tradition autour de Sulpice Sévère⁴⁵.

D'après Sulpice Sévère, l'obligation pour tous de se faire circoncire sera un des éléments de la persécution déclenchée par l'Antéchrist. Dans la tradition à laquelle appartient Sulpice Sévère, seul Victorin de Pettau mentionne cet élément⁴⁶. L'opinion que l'Antéchrist imposerait la

⁴³ Cf. p. ex. W. Bousset, *Der Antichrist*, p. 104-110.

⁴⁴ Hilarianus, *Chronologia*, 17, p. 171-172; Commodianus, *Carmen de duobus populis*, 927-933, p. 107; *Instructiones* I, XLI, 13-19, p. 34; Victorinus Poetovionensis, *Commentarium*, XIII et XVII, 3 et 4, p. 120 et 128; Lactantius, *Divinae Institutiones*, VII, 17, 6, p. 639.

⁴⁵ Commodianus, *Instructiones*, I, XLI, 14-17, p. 34; *Carmen de duobus populis*, 927-935, p. 107 (qui donne cependant une présentation quelque peu différente); Lactantius, *Divinae Institutiones*, VII, 17, 4-5, p. 639; Hilarianus, *Chronologia*, 17, p. 171-172; Victorinus Poetovionensis, *Commentarium*, XIII et XVII, 3, p. 120.

⁴⁶ Victorinus Poetovionensis, *Commentarium*, XIII et XVII, 3, p. 120.

circoncision, ou la variante que lui-même se ferait circoncire, a connu un large succès dans la littérature eschatologique postérieure⁴⁷. Peut-être est-ce dû à un certain antisémitisme. Il est difficile de savoir si Sulpice Sévère était dans ce cas. Quoi qu'il en soit, son attitude à l'égard des Juifs est plutôt négative, comme le montre G. K. van Andel qui a rassemblé les passages de la *Chronica* où il est question des Juifs⁴⁸.

L'Antéchrist établira son autorité sur tout l'univers et soumettra tous les peuples de la terre. C'est une conviction largement répandue dans la tradition qui place l'Antéchrist dans un contexte politique. On la retrouve ainsi, bien qu'implicitement, chez les cinq auteurs étudiés ici⁴⁹. L'accord n'est cependant pas unanime sur la manière dont l'Antéchrist obtiendra ce pouvoir universel. Les auteurs qui, comme Sulpice Sévère, admettent un dédoublement de l'Antéchrist le font s'emparer du pouvoir en succédant à son précurseur. D'après Sulpice Sévère lui-même, Commodien et Lactance, l'Antéchrist vaincra son précurseur et le mettra à mort. Seul Jules Hilarianus, s'inspirant d'Ap. 13,2, soutient que le précurseur transmettra pacifiquement son pouvoir à l'Antéchrist⁵⁰.

Ensuite, Sulpice Sévère mentionne un élément qu'on retrouve aussi dans toute la littérature sur l'Antéchrist; celui-ci sera détruit au second avènement du Christ. Sulpice n'en parle que sobrement, là où la plupart des autres auteurs de la même tradition amplifient ce thème en fournissant des détails souvent différents⁵¹.

Finalement, il est dit que l'Antéchrist serait déjà né, après avoir été conçu d'un esprit mauvais, '*malo spiritu conceptus*'. La véritable nature de l'Antéchrist a été interprétée de différentes manières: on en a fait un homme possédé du démon, jusqu'à l'identifier presque complètement avec le diable, en passant par une série de degrés intermédiaires⁵². Sulpice Sévère suit ici la tradition qui voit un certain rapport avec la naissance du Christ, conçu du Saint-Esprit. Il se rapproche le plus de Lactance d'après qui l'Antéchrist serait '*malo spiritu genitus*'⁵³.

⁴⁷ Cf. W. Bousset, *Der Antichrist*, p. 110-112.

⁴⁸ Cf. G. K. van Andel, *The Christian Concept*, p. 55-59 et 118.

⁴⁹ Commodianus, *Instructiones*, I, XLI, 10, p. 34; *Carmen de duobus populis*, 891-900, p. 106; Lactantius, *Divinae Institutiones*, VII, 17, 8-9, p. 639; Hilarianus, *Chronologia*, 17, p. 171; Victorinus Poetovionensis, *Commentarium*, XIII et XVII, 1, p. 116.

⁵⁰ Commodianus, *Carmen de duobus populis*, 910-912, p. 106; Lactantius, *Divinae Institutiones*, VII, 17, 2, p. 638; Hilarianus, *Chronologia*, 17, p. 171-172.

⁵¹ Commodianus, *Carmen de duobus populis*, 980-988, p. 109; *Instructiones*, I, XLII, 37-48, p. 36; Lactantius, *Divinae Institutiones*, VII, 17, 10-11 et 18, 3, p. 640; Hilarianus, *Chronologia*, 17, p. 172; Victorinus Poetovionensis, *Commentarium*, XIX, p. 136-138.

⁵² Cf. W. Bousset, *Der Antichrist*, p. 88-102.

⁵³ Lactantius, *Divinae Institutiones*, VII, 17, 2, p. 638.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, ce qu'il y a de plus typique dans la description de l'Antéchrist étudiée ici, c'est que l'Antéchrist proprement dit sera précédé d'un autre monarque,—identifié ou non avec Néron réapparaissant—, qui prendra sur lui certaines tâches attribuées ailleurs à l'Antéchrist. Ce précurseur se distingue nettement des faux prophètes, qui sont souvent tenus pour des avant-coureurs de l'Antéchrist. Dans la littérature chrétienne latine, nous avons retrouvé cette tradition chez quelques auteurs des III^e et IV^e siècles, notamment chez Lactance, Commodien, Jules Hilarius et enfin chez Victorin de Pettau, quoique développée d'une autre manière. G.K. van Andel a parcouru à ce sujet la littérature eschatologique grecque, et il n'a rencontré qu'une seule fois les mêmes conceptions concernant l'Antéchrist, dans un texte, intitulé *Biblion Klementos*, édité dans le recueil des *Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae Graece*. On y trouve aussi la distinction entre un roi impie étranger et l'Antéchrist proprement dit, décrit dans les termes mêmes de la lettre aux Thessaloniens. Ce texte date d'avant Constantin et ne peut donc être que légèrement antérieur ou postérieur aux premières traces de cette tradition en Occident. Il semble donc s'agir d'une tradition dont les premières traces sont apparues plus ou moins simultanément aussi bien en Orient qu'en Occident, mais qui a connu en Occident une plus grande et plus durable diffusion⁵⁴.

En ce qui regarde sa synthèse du dédoublement de l'Antéchrist et de la légende du *Nero redivivus*, Sulpice Sévère se rapproche le plus de l'opinion exprimée par Commodien dans son *Carmen apologeticum* et des idées rejetées par Lactance dans son *De mortibus persecutorum*. La description que donne Sulpice Sévère de l'Antéchrist lui-même correspond le plus avec celle de Lactance dans ses *Divinae Institutiones*⁵⁵. Mais on ne peut montrer nulle part que Sulpice Sévère, quant à la forme du texte des *Dialogi*, dépende de ces deux auteurs. Quant au contenu de ses

⁵⁴ Cf. G.K. van Andel, *The Christian Concept*, p. 119-120 et 122.

Après les années d'activité littéraire de Sulpice Sévère, on trouve à peine quelques traces de cette combinaison de traditions. Le dédoublement de l'Antéchrist en deux personnages distincts ne se rencontre plus guère. Ici et là cependant on établit encore un rapport entre la venue de l'Antéchrist et la thématique du *Nero redivivus*. Mais on se réfère alors uniquement à l'identification du *Nero redivivus* avec l'Antéchrist lui-même. On ne fait d'ailleurs que mentionner la présence de cette croyance sans s'étendre sur ce sujet, et en soulignant son improbabilité. Ainsi chez Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*, XX, 19, éd. B. Dombart et A. Kalb, *Corpus Christianorum, Series Latina*, t. XLVIII (1955), p. 732, et chez Quodvultdeus, *Liber promissionum et praedictorum Dei, Dimidium temporis in signis Antichristi*, 8, éd. R. Braun, *Corpus Christianorum, Series Latina*, t. LX (1976), p. 201.

⁵⁵ En appendice nous mettons schématiquement en regard la description des derniers temps chez Sulpice Sévère et celles d'autres auteurs de la même tradition.

écrits, il ne dépend pas uniquement d'eux, puisqu'il reprend des éléments de la tradition qui manquent chez eux. Enfin, Sulpice Sévère se distingue par sa sobriété. Il préfère simplement signaler certains événements en relation avec la fin des temps, plutôt que de les truffier de menus détails.

Avant de terminer, nous voudrions dire quelques mots au sujet de la réception des idées de Sulpice Sévère sur la fin des temps, telles qu'elles furent consignées dans ses écrits sur Martin.

Dans ses *Commentarii in Ezechielem*, Jérôme a été un des premiers à réagir. Commentant le chapitre 36 d'Ézéchiel, Jérôme avertit ses lecteurs de ne pas ajouter foi à ceux qui soutiennent qu'avant la fin du monde une nouvelle persécution sévira, qu'elle imposera à tous la circoncision, les sacrifices sanglants d'animaux et l'observance du sabbat. Jérôme cite le nom de quelques auteurs qui ont propagé ces idées et parmi eux Sulpice Sévère: '*et nuper Severus noster in Dialogo cui Gallo nomen imposuit*'⁵⁶. Sulpice avait en effet écrit dans les *Dialogi* qu'à la fin des temps l'Antéchrist dominerait toute la terre et rendrait la circoncision obligatoire. Jérôme a composé ses *Commentarii in Ezechielem*, avec quelques interruptions, au cours des années 411-414. Le livre XI, où se trouve le passage cité plus haut, date vraisemblablement du milieu de l'année 413⁵⁷, c'est-à-dire huit ou neuf ans après les *Dialogi* de Sulpice Sévère.

Le *Decretum Gelasianum* datant de la première moitié du sixième siècle mentionne sur sa liste des '*libri non recipiendi*' les *Dialogi* de Sulpice Sévère sous le nom d'*'opuscula Postumiani et Galli'*. La raison de ce jugement n'est pas donnée explicitement, mais on peut présumer que le motif en est précisément la description de la fin du monde. Cette supposition est confirmée par le fait que les œuvres de Lactance, Commodien et Victorin de Pettau figurent également sur cette liste en compagnie immédiate des *Dialogi*⁵⁸.

⁵⁶ Eusebius Hieronymus, *Commentarii in Ezechielem*, XI, 36, 656-662, éd. F. Glorie, Corpus Christianorum, Series Latina, t. LXXV (1964), p. 500: '... nec rursus passuri circumcisionis iniuriam, nec oblaturi taurorum et arietum victimas, nec sabbati otio dormiemus, quod et multi nostrorum et praecipue Tertulliani liber qui inscribitur De spe fidelium et Lactantii Institutionum volumen septimum pollicetur et Victorini Pictabionensis episcopi crebrae Expositiones et nuper Severus noster in Dialogo cui Gallo nomen imposuit'.

⁵⁷ Cf. F. Glorie, 'Introduction à l'édition des *Commentarii in Ezechielem* de Jérôme', Corpus Christianorum, Series Latina, t. LXXV (1964), p. vii-viii.

⁵⁸ *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, éd. E. von Dobschütz, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, t. 38, 4, (Leipzig, 1912), p. 12-13: (Parmi les '*Libri apocryphi qui non recipiuntur*') '*Opuscula Lactantii*

Une autre indication est fournie par la présence, dans les manuscrits des écrits sur Martin, des passages ayant trait à la fin du monde. On y trouve toujours les passages de la *Vita* et des *Epistulae*, sans modifications importantes. Il n'en va pas de même du passage des *Dialogi* qui a été analysé. Dans la tradition du texte des écrits martinien de Sulpice Sévère, on distingue deux familles, l'une italienne, l'autre franque, tandis qu'un manuscrit irlandais se situe entre les deux. À la famille italienne appartiennent les plus anciens témoins, notamment un manuscrit de 517. Pour plusieurs raisons ces manuscrits auront été les plus fidèles à transmettre la version originale⁵⁹. Ces manuscrits italiens contiennent à peu près tous le passage des *Dialogi* sur l'Antéchrist. Cela vaut également pour le manuscrit irlandais. Une des caractéristiques de la famille franque est que ce passage n'y figure pas. À cette famille appartiennent un grand nombre de manuscrits issus des scriptoria de Tours. Puisque les plus anciens manuscrits de cette famille ne datent que de l'époque carolingienne, on peut admettre qu'à cette époque le passage en question ne figurait plus dans cette branche de la tradition. Le fait même que la prédiction de Martin sur la venue toute proche de Néron et de l'Antéchrist ne s'était pas réalisée, aura vraisemblablement joué un rôle. D'autres causes qui ont encore pu contribuer à la suppression de ce passage sont la critique négative de Jérôme dont les œuvres ont assez vite été répandues en Gaule, et la présence des *Dialogi* sur la liste des '*libri non recipiendi*' dans le *Decretum Gelasianum*. Nous ne faisons que toucher cette question qui mériterait un sérieux examen.

Dans ces diverses réactions, une même tendance saute aux yeux : seule la description de la fin des temps dans les *Dialogi* a fait problème.

Nous avons tâché d'analyser les textes eschatologiques dans une des œuvres les plus populaires au moyen âge, à savoir les écrits de Sulpice Sévère sur saint Martin. L'auteur se sent attiré par la problématique de la fin des temps. Il porte toute son attention sur les signes avant-coureurs qu'il croit découvrir dans ce qui se passe autour de lui et ailleurs dans le

apocrypha ... Opuscula Postumiani et Galli apocrypha ... Opuscula Commodiani apocrypha ... Opuscula Victorini Petabionensis apocrypha'.

⁵⁹ En rapport avec la tradition manuscrite des écrits martinien de Sulpice Sévère, cf. surtout H. Delehaye, 'Sulpice Sévère et saint Martin', *Analecta Bollandiana*, 38 (1920), p. 8-18; B.M. Peebles, 'Girolamo da Prato and His Manuscripts of Sulpicius Severus', *Memoirs of the American Academy in Rome*, 13 (1936), p. 7-66; P. Hylten, *Studien zu Sulpicius Severus* (Lund, 1940), p. 8-24, J. Fontaine, 'Introduction', p. 211-225; F.J. Gilardi, *The Sylloge Epigraphica Turonensis de S. Martino* (Washington D.C., 1983), p. 151.

monde. Il est tout particulièrement attentif aux manifestations éventuelles du '*mysterium iniquitatis*' dont il veut avertir ses lecteurs. Quand il insère dans ses *Dialogi* une description des événements futurs qui accompagneront la fin des temps, il se fait comme le porte-parole d'une tradition plus ou moins répandue alors en Occident, mais qu'il ne rapporte que sobrement et à grands traits. Ici aussi il conclut en lançant un avertissement à se tenir sur ses gardes. L'intention première de Sulpice Sévère n'a pas été de décrire la fin du monde, mais plutôt d'exhorter ses lecteurs à la vigilance et de leur donner Martin comme exemple. Ce souci explique pourquoi, dans une œuvre hagiographique, il revient à plusieurs reprises sur les problèmes de la fin des temps.

Katholieke Universiteit Leuven

APPENDICE

Comparaison schématique entre la description de la fin du monde chez Sulpice Sévère (*Dialogus* II, 14, 1-4) et les autres textes de la même tradition.

	SULPICIVS SEVERUS		COMMODIANUS		LACTANTIUS		HILARIANUS	VICTORINUS POETOVIONENSIS
	Dialogi	Chronica	Carmen de duobus populis	Instructiones	De mortibus persecutorum	Divinae Institutiones	Chronologia	<i>Commentarium in Apocalypsin Ioannis</i>
Dédoublement de l'Antéchrist	*	*	*	—	*	*	*	—
Retour de Néron (comme pré- curseur de l'Antéchrist ou comme l'Antéchrist lui-même)	*	*	*	*	*	—	—	*
Soumission des dix rois	*	—	Variante : soumission de trois monarques		—	*	*	*
L'Occident, lieu de retour de Néron	*	—	*	—	—	—	—	—
Persécution païenne sous Néron	*	*	*	—	*	—	—	—
L'Orient, lieu d'origine de l'Antéchrist ou de ses débuts	*	*	*	—	*	*	—	*
Intérêt de l'Antéchrist pour Jérusalem et notamment pour le temple	*	*	Activité de l'Anté- christ en Judée		*	*	*	*
Prétentions messianiques de l'Antéchrist	*	*	*	*	*	*	*	*
Imposition de la circoncision par l'Antéchrist	*	*	—	—	—	—	—	*
Destruction de Néron (ou du moins du précurseur) par l'Antéchrist	*	*	*	—	*	*	Substitution paci- fique de l'Antéchrist au précurseur	—
Domination du monde par l'Antéchrist	*	*	*	*	*	*	*	*
Défaite de l'Antéchrist à l'avènement du Christ	*	*	*	*	*	*	*	*
Nature de l'Antéchrist : il est conçu d'un esprit malin	*	*	—	—	*	*	—	—

JACQUES CHOCHÉYRAS

FIN DES TERRES ET FIN DES TEMPS
D'HÉSYCHIUS (V^e SIÈCLE) À BÉATUS (VIII^e SIÈCLE)

Dans une lettre de l'année 416 à l'évêque Décent de Gubbio¹, le pape Innocent 1^{er} 'défend contre des importations étrangères les usages liturgiques de l'Église romaine; à cette occasion, il proteste que l'Occident ne devrait pas en connaître d'autres que ceux du siège apostolique, Rome, 'puisque,' dit-il, 'il est manifeste que, dans toute l'Italie, les Gaules, l'Espagne, l'Afrique, la Sicile et les îles interjacentes, personne n'a institué des églises, si ce n'est ceux que le vénérable apôtre Pierre ou ses successeurs ont constitués évêques. Que l'on cite si dans ces provinces un autre apôtre a enseigné. Si on ne peut citer aucun texte, parce qu'il est impossible d'en trouver, il faut suivre l'usage de l'Église romaine ...'².

L'arrière-plan exégétique de cette mise au point est éclairé par le débat théologique qui eut lieu trois ans plus tard, en 419, entre Hésychius, évêque de Salona, en Dalmatie (donc proche de l'Illyrie) et saint Augustin, évêque d'Hippone. Ces précisions géographiques ont leur importance.

Hésychius s'était donc adressé à saint Augustin pour l'interprétation de certains endroits de l'Écriture sur la fin du monde; l'évêque d'Hippone lui dit que la seule chose certaine sur la fin des temps, c'est qu'elle n'arrivera pas avant que l'Évangile soit prêché par toute la terre³:

Rien de plus clair que cette parole du Sauveur: 'Cet Évangile sera prêché à toute la terre pour servir de témoignage à toutes les nations, et alors la fin viendra' (Saint-Mathieu XXIV, 14)⁴.

¹ H. Leclercq, à l'article 'Espagne' du *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, tome 5 (1922), col. 413; P. Jaffé, *Regesta Pontificum romanorum* (Leipzig, 1885), n° 311. La lettre a été éditée dans la *Patrologia Latina*, 20, col. 551-562 et 56, col. 513-518.

² PL 20, col. 552 et 56, col. 514: '... praesertim cum sit manifestum, in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam, et insulas interjacentes, nullum instituisse ecclesias, nisi eos quos venerabilis apostolus Petrus aut ejus successores constituerint sacerdotes. Aut legant, si in his provinciis alius Apostolorum invenitur, aut legitur docuisse. Qui si non legunt, quia nusquam inveniunt, oportet eos hoc sequi, quod Ecclesia Romana custodit ...'. La traduction est de Mgr. Louis Duchesne, 'Saint Jacques en Galice', *Annales du Midi*, 12 (1900), 148-149.

³ Les citations en français sont extraites des *Lettres de saint Augustin*, traduites en français ... par M. Poujoulat, t. IV (Paris, 1858), pp. 180 et sq.

⁴ *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, vol. LVII, pars IV, *Epistulae S. Augustini*, édition de Al. Goldbacher (1911, reprint New York/Londres, 1961), *Epistula*

Mais Hésychius ne se tient pas pour battu, et il répond par une citation des *Actes des Apôtres*, 1,7-8 (la différence des références entre les deux évêques est en elle-même significative):

Ce n'est pas à vous à connaître les temps ou les moments que le Père a mis en sa puissance ... Mais vous serez mes témoins à Jérusalem, et dans la Judée, et dans la Samarie, *et jusqu'au bout de la terre*. (C'est nous qui soulignons)⁵.

Pour Hésychius, la mission impartie aux apôtres, *que l'Évangile soit prêché à toute la terre*, est d'ores et déjà accomplie, puisque les apôtres ont été les témoins du Christ *jusqu'au bout de la terre*, ce qui permet d'attendre pour bientôt la fin du monde.

La seule chose qui n'est pas dite, c'est ce que représente pour Hésychius 'jusqu'au bout de la terre'. Or, ce ne peut signifier que les bornes du monde connu, de l'Orient à l'Occident, c'est-à-dire, à cette époque, de l'Inde au Cap Finisterre, au nord-ouest de l'Espagne. Insensiblement, on est passé d'un nom commun à un nom propre (fin de la terre, Finisterre).

En tout cas, une autre chose ressort de la citation qu'a choisie Hésychius, c'est que ceux qui ont été les témoins du Christ jusqu'au bout de la terre *sont les Apôtres en personne*, deux propositions qu'il résume en une seule un peu plus loin :

On nous objectera le passage où il est dit: 'Cet Évangile sera prêché au monde entier, et alors viendra la fin'. Mais le Seigneur a *seulement* (c'est nous qui soulignons) annoncé que les Apôtres seraient les témoins de son nom et de sa résurrection à Jérusalem, dans la Judée, dans la Samarie et jusqu'au bout de la terre; écoutons l'Apôtre (Paul, l'Apôtre par excellence): ... 'leur bruit a retenti par toute la terre, et leurs paroles se sont fait entendre jusqu'aux extrémités de l'univers', (Rom. 10,18; en réalité, il s'agit d'une citation par Paul du prophète Isaïe) et encore: '... l'Évangile ... est arrivé au milieu de vous, de la même manière qu'il croît et fructifie dans le monde entier' (Aux Colossiens, 1,6)⁶.

197, 4 (p. 233): '... apertissima enim de hac re legitur sententia salvatoris dicentis: *Et praedicabitur hoc evangelium regni in universo orbe in testimonium omnibus gentibus et tunc veniet finis*'. Saint Augustin y emploie indifféremment *usque ad ultimum terrae* ou *ad extremum terrae*: lettre 198,2 (p. 236); 198,6 (p. 241) et lettre 199, II, 4 (p. 247); 199, XII, 47 (p. 285); 199, XII, 49 (p. 287).

⁵ *Epist.* 199, II, 4 (p. 247): 'Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate ... Sed eritis mihi testes in Hierusalem et in Judaeam et in Samariam et *usque ad ultimum terrae*'.

⁶ *Epist.* 198,6 (p. (p. 240-241): 'Quod autem dictum est: *Et praedicabitur hoc Evangelium in universo mundo et tunc veniet finis, primum quod ipsius domini repromissio talis fuit, ut ipsi apostoli eius nominis et resurrectionis testes fierent in Hierusalem et in Judaeam*

Saint Augustin lui répond très longuement et très courtoisement⁷ :

Vous pensez, quant à vous, que l'Évangile a été déjà prêché de tous côtés par les apôtres eux-mêmes; j'ai des preuves certaines qu'il n'en est pas ainsi ... Ce ne sont pas seulement les Romains, mais toutes les nations que le Seigneur a promis à la race d'Abraham ... L'Église a de quoi s'étendre encore jusqu'à ce que s'accomplisse ce qui est prédit du Christ sous la figure de Salomon: 'Il règnera d'une mer à l'autre mer, et depuis le fleuve jusqu'aux extrémités de la terre' (Psaume LXXI, 8), depuis le fleuve, c'est à dire depuis le lieu où le Seigneur a été baptisé; car c'est de là qu'il a commencé à prêcher l'Évangile: 'D'une mer à l'autre mer', c'est-à-dire le monde avec toutes les nations, parce que l'Océan entoure toute la terre ...⁸.

Ce qui confirme que pour l'évêque de Salona, le monde promis à l'évangélisation est donc le monde exclusivement romain; pour l'évêque d'Hippone, 'la prophétie du Psalmiste ... comprend toute la terre, qui est en quelque sorte comme la plus grande des îles, puisque l'Océan l'environne'⁹. Pour lui, le cap Finistère n'est pas l'extrémité du monde occidental :

Nous savons que déjà l'Église est établie vers le côté occidental de l'Océan: elle ira sur tous les points de ces rivages où elle n'est point parvenue encore, parce qu'elle fructifie et croît sans cesse¹⁰.

et in Samariam et usque ad extremum terrae, et apostolus hac auctoritate docet ... in omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum ... in verbo veritatis evangelii, quod advenit in vos, sicut et in omni mundo est fructificans et crescens'.

⁷ *Epist.* 199. 'Importante lettre (désignée aussi sous le nom de «Traité sur la fin du monde») qui remonte à une dizaine d'années seulement avant que les troupes de Genséric ne mettent le siège devant Hippone': cf. F. Decret, 108ème Congrès National des Sociétés Savantes, Grenoble, 5-9 avril 1983, Résumés des communications, deuxième colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique méditerranéenne, p. 85, Ministère de l'Éducation Nationale, Comité des travaux historiques et scientifiques, mars 1983.

⁸ *Epist.* 199, XII, 46 (p. 284): 'quod enim putat venerabilitas tua iam hoc per ipsos apostolos factum, non ita esse certis documentis probavi ... XII, 47 (p. 285): Non enim Romanos sed omnes gentes Dominus semini Abrahae media quoque iuratione promisit ... adhuc enim habet, quo crescat, donec fiat, quod de Christo in Salomonis figura prophetatum est: Dominabitur a mari usque ad mare et a flumine usque ad terminos orbis terrae, «a flumine» scilicet, ubi baptizatus est, quia inde coepit evangelium praedicare, «a mari» autem «usque ad mare» totus est orbis cum omnibus (gentibus), quoniam mari Oceano cingitur universus ...'.

⁹ *Epist.* 199, XII, 47 (p. 285-286): 'propheta autem dicit: ... sicut in universo orbe terrarum, quae tamquam omnium quodam modo maxima est insula, quia et ipsam cingit Oceanus ...'.

¹⁰ *Epist.* 199, XII, 47 (p. 286): '... Oceanus, ad cuius littora in occidentalibus partibus ecclesiam pervenisse iam novimus et, quocumque litorum eius nondum pervenit, perventura est utique fructificando atque crescendo'.

Mais, de plus, saint Augustin ne croit pas que la mission évangélique ait été confiée aux seuls Apôtres, mais qu'elle doit s'entendre aussi de leurs successeurs :

Il a été dit aux apôtres: ' Vous serez mes témoins à Jérusalem, et dans toute la Judée, et dans la Samarie et *jusqu'aux extrémités de la Terre*' (C'est nous qui soulignons cette différence de formulation significative). Quand Jésus-Christ parlait ainsi à ses apôtres, il ne leur donnait pas une mission qu'ils dussent seuls remplir ... À plus forte raison ... lorsqu'il s'agissait de la prédication de l'Évangile qui devait être en grande partie leur ouvrage, quoique la continuation de la même œuvre fût réservée à ceux qui viendraient après eux¹¹.

Ce point est important pour notre propos, parce qu'il montre que c'est d'une interprétation comme celle d'Hésychius de la mission personnellement confiée à chacun des apôtres et, d'après lui, désormais accomplie, que sont sortis par la suite des *Actes* apocryphes qui envoyaient les apôtres dans telle ou telle région précise alors christianisée, et en particulier la nécessité d'envoyer un apôtre en Espagne, *jusqu'au bout de la terre*.

Enfin, saint Augustin ne croit pas que l'évangélisation du monde soit achevée depuis saint Paul (autre erreur à laquelle est imputable la naissance de légendes apostoliques):

L'Apôtre a dit: ' ... Leur bruit a retenti dans toute la terre, et leurs paroles se sont fait entendre jusqu'aux extrémités de l'univers'. Quoique ces expressions de l'Apôtre soient au passé, il n'a eu en vue qu'une chose future et non point une chose faite et accomplie; il a fait comme le prophète dont il cite le témoignage et qui n'a pas dit: 'leur bruit doit retentir' mais 'a retenti dans toute la terre', ce qui n'était pas encore fait ... Il est moins étonnant qu'il se soit servi du présent dans le passage que vous avez rappelé ... Et pourtant l'Évangile n'était pas encore répandu dans tout l'univers. Mais l'Apôtre dit que l'Évangile fructifie et croît dans le monde entier, pour signifier jusqu'où il devait s'étendre en fructifiant et en croissant¹².

¹¹ *Epist.* 199, XII, 49 (p. 287): 'non itaque sic dictum est apostolis: Eritis mihi testes in Hierusalem et in tota Iudaea et Samaria et usque ad extremum terrae, tamquam ipsi soli, quibus tunc loquebatur, tantum munus fuerint impleturi ... quanto magis illud, quod ex magna parte per eos agendum fuit, quamvis et posteris eorum eadem actio servaretur'.

¹² *Epist.* 199, XII, 50 (p. 288): 'quod autem dixit apostolus: ... «in omnem terram exiit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum», quamvis locutus sit praeteriti temporis verbis, tamen, quod futurum fuerat, dixit, non quod iam factum atque completum, sicut ipse propheta, quo usus est teste, non ait «in omnem terram exiturus», sed: Exiit, inquit, sonus eorum, quod utique nondum erat factum ... XII, 51 (p. 289): Multo minus mirandum est, quod etiam verbis praesentis temporis usus est in eo, quod illum identidem dixisse memorasti ... quamvis evangelium nondum mundum tenebat universum; sed fructificare illud in universo mundo dixit et crescere, ut ita significaret, quousque fuisset fructificando et crescendo venturum'.

En résumé, nous voyons donc qu'Hésychius représente parfaitement le courant qui donne naissance à la fois à la légende de la prédication d'un apôtre en Espagne et à une fin du monde prochaine¹³.

Cette condition nécessaire (même si elle se révéla bientôt non suffisante) d'un Évangile prêché par les apôtres en personne jusqu'au bout du monde, devait se perpétuer, avec des fortunes diverses, au moins jusqu'à la fin du XII^e siècle. Le témoignage le plus tangible en sont les cartes du monde, illustrant la mission des apôtres, contenues dans presque tous les manuscrits illustrés des *Commentaires sur l'Apocalypse* de Béatus de Liébana¹⁴. C'est une des dix illustrations du manuscrit qui ne se rapportent pas au texte de l'*Apocalypse* mais à un passage du commentaire.

L'est est en haut, suivant les conventions médiévales habituelles.

La structure de la carte de Béatus reproduit celle des cartes dites 'de Salluste', qui à leur tour se réfèrent à des conceptions grecques classiques et pré-ptolémaïques. Cette structure en T place l'Europe en bas et à droite, l'Afrique en bas à gauche et l'Asie en haut. Les cours d'eau qui forment le T sont : à gauche, l'Héllespont, à droite le Nil et verticalement la Méditerranée.

Il ne faut pas oublier d'autre part que ceci est la carte des voyages des apôtres et non des divers explorateurs ou navigateurs. À sa manière, elle

¹³ Cela nous explique peut-être pourquoi une *Vie* légendaire de saint Clément (IV^e ou V^e siècle), a été mise au compte d'Hésychius, évêque de Salona (Arrondo, *Rutas Jacobæas*, Los Amigos del camino de Santiago, Estella, 1971, p. 97). 'Elle dit textuellement', en effet, 'que Jacques le Majeur fut envoyé par saint Pierre en Espagne' (*Ibid.*). Nous n'avons pourtant trouvé rien de tel dans les deux *Vies* connues.

¹⁴ Toutes nos informations sont tirées des travaux du 'Grupo de Estudios Beato de Liébana', publiées sous le titre: *Actas del Simposio para el estudio de los codices del 'Comentario al Apocalipsis' de Beato de Liébana*, Joyas Bibliograficas (Madrid, vol. 1, 1978, vol. 2 et 3, 1980), (symposium tenu en novembre 1976). Nous remercions M. Lobrichon de nous avoir fourni cette référence. Nous avons notamment mis à contribution Luis Vázquez de Parga pour sa communication: 'Un mapa desconocido de la serie de los «Beatos»', vol. 1. pp. 273-279, citée par Marie-Madeleine Gauthier dans *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle* (Fribourg, Suisse et Paris, 1983), ce qui avait attiré notre attention sur cette carte.

Nous avons aussi consulté:

— de Umberto Eco: *Beato di Liébana*, texte et commentaires de Umberto Eco, Introduction et notes bibliographiques de Luis Vázquez de Parga Iglesias, coll. I Segni dell'uomo (Parme, 1973),

— de John William: *Manuscrits espagnols du Haut Moyen Age*, trad. de l'américain par Robert Latour (Paris),

— de Henri Stierlin: *Le livre de feu. L'Apocalypse et l'art mozarabe*, introduction de Georges Duby, Bibliothèque des Arts (Paris-Genève, 1978).

veut donc être une carte 'scientifique', une carte géo-politique de la diffusion du Christianisme¹⁵.

Pour notre part, nous ferons remarquer que du point de vue du destinataire, c'est-à-dire dans l'esprit des gens du haut moyen âge, les voyages et les évangélisations des apôtres s'expliquent beaucoup mieux avec ce type de cartes qu'avec celles de l'Antiquité (comme par exemple la Table de Peutinger, itinéraire romain du Bas-Empire). Nous voyons en effet, groupées autour de Jérusalem, les principales provinces où ils étaient censés avoir enseigné, et la Méditerranée comme un grand fleuve qui mène d'Alexandrie à l'Océan, représenté comme un autre grand fleuve qui fait le tour de la Terre.

A quand remonte cette conception du monde?

Si les *Commentaires* de Béatus furent rédigés vers 786, les manuscrits qui nous en sont parvenus (au nombre de 32 en comptant les fragments) ne datent, pour les plus anciens, que de 920 ou 930. Mais il est probable qu'ils dérivent tous d'un archétype commun exécuté du vivant même de l'auteur.

Certes, c'est le millénarisme qui domine dans le système interprétatif de Béatus, puisque l'évangélisation du monde semble depuis longtemps acquise. Mais précisément, ce qui nous intéresse ici, c'est que parmi ces manuscrits, trois d'entre eux présentent une carte du monde où des têtes, portant comme inscription les noms des apôtres, sont représentées sur les territoires que ceux-ci sont censés avoir évangélisés. C'est en particulier le cas de la carte isolée découverte à la bibliothèque Ambrosienne de Milan par Luis Vázquez de Parga, que nous reproduisons à nouveau ici (p. 80). Cette carte, exécutée au monastère espagnol d'Oña vers la fin du XII^e siècle, reproduit celle du 'Béatus' de Burgo de Osma qui, avec celui du fragment conservé à Lisbonne, remonte sans doute à la plus ancienne tradition sinon textuelle, du moins picturale, de l'œuvre. On y voit nettement la tête de saint Jacques le Majeur à l'intérieur de la Galice.

Mais d'où Béatus et ses contemporains tiraient-ils leurs connaissances?

Nous ne savons pas grand'chose de Béatus, si ce n'est qu'il vécut au temps des princes asturiens Silo, Maurecat et au début du règne d'Alphonse II, dit le Chaste. À l'abri de la chaîne Cantabrique, entre celle-ci et la côte atlantique, s'était constitué là, comme ultime réduit contre les envahisseurs musulmans, un royaume héritier des traditions

¹⁵ Luis Vázquez de Parga Iglesias, in Eco, *Beato di Liébana*, pp. 17-18 et note 5, p. 19. C'est exactement ce que dit Isidore de Séville, *Etymologies*, XIV, II: De orbe.

wisigothiques. Il engloba bientôt, non sans mal, la Galice à l'ouest et la Navarre à l'est. Pendant ce temps, dans le reste de l'Espagne sous gouvernement califal, avait subsisté l'ancienne hiérarchie religieuse dont la métropole était Tolède et qui continuait de diriger spirituellement les chrétiens restés sur place, dits mozarabes.

Il est probable que depuis le quasi-achèvement de la conquête arabe jusqu'à l'époque de Béatus, de nombreux réfugiés vinrent du sud pour s'établir dans le nord, sous domination chrétienne. Ce fut sans doute le cas de Béatus, d'ailleurs en conflit avec le métropolitain de Tolède, Elipand, qui, dans un concile, avait adopté l'hérésie adoptianiste. Celle-ci, qui faisait du Christ le fils adoptif du Père, était évidemment plus proche de l'Islam que la doctrine catholique.¹⁶

Il est probable aussi que, dans son exil, Béatus emporta avec lui les livres de la bibliothèque de son monastère. Toujours est-il que l'œuvre d'Isidore de Séville, mort un siècle et demi auparavant (636), est à la base de sa culture et que les *Commentaires sur l'Apocalypse* de Béatus sont un centon d'auteurs divers. La mission impartie aux apôtres, par exemple (Prologue du Livre II, § 17), est de source isidorienne: *Origines*, 7,8, 1, *Patrologia Latina* 82-83. Sur la carte, Philippe se voit assigner les Gaules et André l'Achaïe comme dans le *De ortu et obitu Patrum*. Mais la majeure partie des *Commentaires* provient de ceux, aujourd'hui perdus, de Tyconius, un contemporain de saint Augustin et son compatriote africain. À tel point qu'on peut se demander si Béatus ne s'est pas contenté d'ajouter ou de substituer au commentaire de Tyconius telle ou telle citation empruntée aux successeurs de celui-ci. Tyconius d'ailleurs, dont les *Commentaires* avaient subi malgré lui l'influence de l'hérésie donatiste, qui régnait alors dans l'Afrique chrétienne, était tenu pour hérétique par saint Augustin. Mais surtout, de même que Béatus, quand il annonce la fin du monde, écrit sous le coup de l'invasion musulmane, son modèle le faisait à la lumière de l'invasion vandale¹⁷, et c'est peut-être cela qui l'a fait choisir.

Nous ne savons évidemment pas si le commentaire de Tyconius était illustré. Ce qui le laisserait supposer, c'est que les nombreuses scènes

¹⁶ Sur tous ces points, voir la communication de Claudio Sanchez-Albornoz, 'El «Asturorum regnum» en los días de Beato de Liébana', dans *Actas del Simposio*, vol. I, pp. 19-32, et celle de Luis Vázquez de Parga, 'Beato y el ambiente cultural de su época', *ibid.*, pp. 33-45, ainsi que les discussions qui les ont suivies.

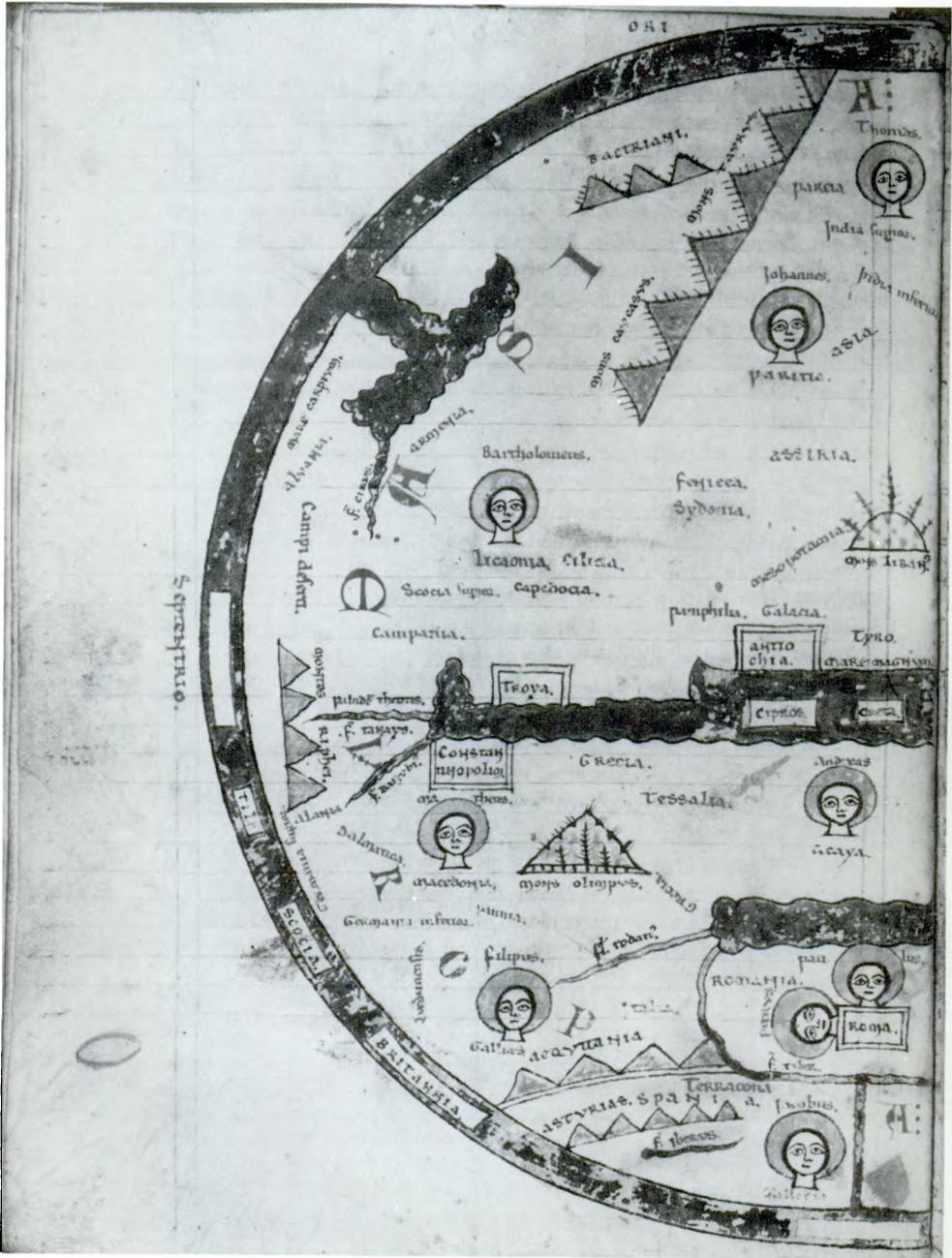
¹⁷ 'Fuentes y tradiciones paleocristianas en el método espiritual de Beato', par Jacques Fontaine dans *Actas del Simposio*, I, pp. 75-101, et 'Fuentes literarios de Beato de Liébana', par Sergio Alvarez Campos, *ibid.*, 117-162.

peintes illustrant le texte de l'Apocalypse dans les manuscrits des 'Béatus' renferment des éléments d'origine africaine. La carte du monde qui, elle, illustre non le texte de l'Apocalypse mais le commentaire proprement dit figurait-elle dès l'origine parmi les autres? c'est ce que nous ne pouvons pas savoir. Remarquons simplement que la carte de Turin (ainsi que celle de Burgo de Osma et la 'Morgan 644' qui lui sont apparentées) sont particulièrement bien renseignées pour les régions africaines, puisqu'elles signalent toutes trois les *Garamantes*, la *Lybia Cyrenensis*, distinguent la *Mauritania sitifensis* de la *Mauretania Tingitana*, sans parler de la *Numidia*. Or ces manuscrits représentent aussi la plus ancienne tradition picturale, du moins pour les cartes. Tous ces noms de lieu se retrouvent d'ailleurs dans les *Etymologies* d'Isidore de Séville (XIV, v, 14-15)¹⁸, où Béatus les a sans doute puisées.

D'Hésychius à Béatus, en définitive, c'est bien la même conception du monde qui s'exprime, d'abord au sens géographique, puis historique du terme, avec les conséquences qu'elle entraîne sur le plan eschatologique: la fin des temps peut arriver, puisque la fin des terres a d'ores et déjà été atteinte par la Parole jadis apportée par les compagnons du Christ.

Université de Grenoble III

¹⁸ 'La tradición del texto de los Comentarios al Apocalipsis', par Manuel C. Díaz y Díaz, dans *Actas del Simposio*, vol. I, pp. 163-184; 'Un mapa desconocido ...', *loc. cit.*; 'La tradición pictórica de los Beatos', par P.-K. Klein, dans *Actas del Simposio*, vol. 2, pp. 83-115; et 'Precedentes hispánicos e influencias orientales y africanas en la decoración e ilustración de los Beatos', par Pedro de Palol, *ibid.*, vol. 2, pp. 117-133.



Milan, Biblioteca Ambrosiana, ms. F. 105. SUP, fol. 71v-72v

G. J. REININK

PSEUDO-METHODIUS UND
DIE LEGENDE VOM RÖMISCHEN ENDKAISER

Es besteht heute grosse Übereinstimmung darüber, dass die sogenannte *Apokalypse des Pseudo-Methodius*¹ nicht nur in einem syrisch-christlichen Milieu entstanden ist², sondern auch ursprünglich syrisch geschrieben war³ und mittels der auf einer frühen griechischen Übersetzung⁴

¹ Das Genre des Werkes ist vielmehr als Predigt zu kennzeichnen; vgl. G. J. Reinink, 'Ismael, der Wildesel in der Wüste. Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodius', *Byzantinische Zeitschrift*, 75 (1982), S. 338, Anm. 14.

² Vgl. E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen, Pseudomethodius, Adso und die tiburtinische Sibylle* (Halle, 1898), S. 53.

³ Vgl. F. Nau, 'Révélations et Légendes. Méthodius.—Clément.—Andronicus', *Journal Asiatique*, Série XI, Tome IX (1917), S. 416; M. Kmosko, 'Das Rätsel des Pseudomethodius', *Byzantion*, VI (1931), S. 276; P. J. Alexander, 'Medieval Apocalypses as Historical Sources', *American Historical Review*, LXXIII, 4 (1968), S. 998-999; *id.*, 'The Syriac Original of Pseudo-Methodius' Apokalypse', in *Proceedings of the 27th International Congress of Orientalists, Ann Arbor (Mich.) 1967*, ed. D. Sinor (Wiesbaden, 1971), S. 106-107; *id.*, 'Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs. The Legend of the Last Roman Emperor', *Medievalia et Humanistica*, New Series, Number 2 (1971), S. 56-57; J. Trumpf, 'Alexander, die Bersiler und die Brüste des Nordens', *Byzantinische Zeitschrift*, 64 (1971), S. 327; S. P. Brock, 'Syriac Sources for Seventh-Century History', *Byzantine and Modern Greek Studies*, 2 (1976), S. 34; Reinink, 'Ismael' (siehe oben Anm. 1), S. 337; *id.*, 'Der Verfassername «Modios» der syrischen Schatzhöhle und die Apokalypse des Pseudo-Methodius', *Oriens Christianus*, 67 (1983), S. 50-51; auch F. Martinez hat in einer Vorlesung mit dem Titel: 'The Apocalyptic Genre in Syriac: The World of Pseudo-Methodius' für das *IV. Symposium Syriacum* (Oosterhesselen-Groningen 1984) betont, dass die Annahme, dass Pseudo-Methodius ursprünglich syrisch geschrieben war, jetzt ausser Frage ist. Martinez' substantieller Beitrag zur Pseudo-Methodius-Forschung wird in den im Jahre 1987 in den *Orientalia Christiana Analecta* (Rom) zu erscheinenden proceedings des IV. Symposium Syriacum veröffentlicht.

In seinem Aufsatz 'Awaiting an End: Research in Medieval Apocalypticism, 1974-1981', *Medievalia et Humanistica*, New Series, Number 11 (1982), S. 266, bemerkt McGinn in bezug auf die Pseudo-Methodius-Forschung: 'The most pressing need is for a critical edition of the Syriac original'. Eine synoptische Ausgabe des syrischen Textes, der für die Verbreitung des Pseudo-Methodius nach Westen am meisten relevanten griechischen Version und der ältesten, merovingischen lateinischen Textzeugen wird inzwischen durch eine Löwener-Großinger-Arbeitsgruppe vorbereitet. Der syrische Text liegt vollständig in dem MS *Vat. syr. 58*, Fol. 118'-136', vor. Weitere syr. MSS (zum Teil fragmentarisch?) befinden sich in Mardin in der Osttürkei (vgl. A. Vööbus, 'Discovery of an Unknown Syrian Author, Methodios of Peṭrā', *Abr-Nahrain*, 17 (1976/77), S. 1-4). Die von Nau, 'Révélations', herausgegebenen Fragmente aus den MSS *Par. syr. 350* und *Cambr. Add. 2054* vertreten eine spätere umgearbeitete Textform. Zum Nachleben des Pseudo-Methodius in syrisch-nestorianischer und syrisch-monophysitischer Literatur vgl. Reinink, 'Ver-

basierenden lateinischen Übersetzung des 8. Jhdts⁵ zu einem der verbreitetsten mittelalterlichen eschatologischen Texte wurde⁶.

Einer der wichtigsten Beiträge des Pseudo-Methodius zur eschatologischen Tradition ist die Idee eines Endkaisers, der sich nach der Vernichtung der muslimischen Herrschaft, einer kurzen Friedenszeit und der endzeitlichen Überflutung der Welt durch die eschatologischen 'Völker des Nordens' einige Jahre in Jerusalem niederlassen und dort auf Golgatha bei der Erscheinung des Antichrist das irdische Königtum Gott übertragen wird⁷.

Nachdem der amerikanische Byzantinist P.J. Alexander in seinem Aufsatz *Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs. The Legend of the Last Roman Emperor* den langen und verwickelten Weg dargestellt hatte⁸, den die Idee eines Endkaisers von Ost nach West zurückgelegt hatte, versuchte er in dem im Jahre 1978 postum veröffentlichten Aufsatz *The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origins* die Genese der Legende vom römischen Endkaiser im Milieu des Pseudo-Methodius genauer zu bestimmen⁹. Alexander meinte, dass verschiedene mit Pseudo-Methodius' Darstellung des Endkaisers verbundene Motive die wesentlichen Charakteristika der spätjüdischen Messiaserwartung aufweisen¹⁰. Die plausibelste Erklärung für dieses

fassername', S. 60 (hinzuzufügen ist das Zeugnis im *Katalog* des 'Abdišo', Ed. J.S. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, III 1, Roma, 1725, S. 27-28). Ich zitiere im folgenden den syrischen Text nach dem MS *Vat. syr.* 58. Der syrische Text dieses MS ist seit kurzem auch zugänglich in der Dissertation von H. Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XIII (Theologie), Bd. 256 (Frankfurt am Main-Bern-New York, 1985), S. 34-85 (mit deutscher Übersetzung).

⁴ Eine neue Ausgabe des griechischen Textes wurde von A. Lolos veröffentlicht: *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, Beiträge zur klassischen Philologie, 83 (Meisenheim am Glan, 1976); *Die dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodios*, Beiträge zur klassischen Philologie, 94 (Meisenheim am Glan, 1978).

⁵ Herausgegeben von Sackur, *Sibyllinische Texte* (siehe oben Anm. 2), S. 59-96; vgl. zu den zahlreichen MSS des Pseudo-Methodius *latinus* jetzt D. Verhelst, 'La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist', *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XL (1973), S. 95-96.

⁶ B. McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, 1979), S. 70.

⁷ vgl. Alexander, 'Byzantium' (siehe oben Anm. 3), S. 60-62; McGinn, *Visions* (siehe oben Anm. 6), S. 70-71; A.B. Mulder-Bakker, *Vorstenschool. Vier geschiedschrijvers over Alexander en hun visie op het keizerschap*. diss. (Groningen, 1983), S. 158-161.

⁸ Siehe oben Anm. 3.

⁹ P.J. Alexander, 'The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 41 (1978), S. 1-15.

¹⁰ Alexander, 'The Medieval Legend', S. 6.

Phänomen sei diese, dass Pseudo-Methodius seine jüdischen Ideen von einer irgendwann zwischen den 4. und dem 8. Jhd in Mesopotamien ansässigen jüdischen Siedlung her bekommen habe¹¹.

In einem neuerdings erschienenen Beitrag zur Festschrift W. Noomen habe ich in einer Auseinandersetzung mit Alexanders Thesen versucht darzulegen, dass die von Alexander auf die spätjüdische Tradition zurückgeführten Motive vielmehr von originalsyrischen Quellen herrühren und sich unter dem Zwang ganz bestimmter politischer und gesellschaftlicher Verhältnisse zu der typischen pseudomethodiuschen Konzeption eines Endkaisers entwickelten¹². Da ich dort ausführlich auf die literarischen und motivgeschichtlichen Aspekte der mit der Entwicklung der Legende vom römischen Endkaiser bei Pseudo-Methodius zusammenhängenden Fragen eingegangen bin, werde ich jetzt besonders die historischen Voraussetzungen erörtern, unter denen sich die pseudomethodiusche Endkaiserlegende entwickeln konnte.

Eine der wichtigsten Quellen für das Verständnis der geschichtlichen Hintergründe des Pseudo-Methodius bildet eine bis heute zum grösseren Teil noch nicht herausgegebene Weltgeschichte mit dem Titel *ktābā d-rēs mellē*¹³. Der Verfasser, ein nestorianischer Mönch namens *Johannan bar Penkaye*, lebte in einem der Klöster des Bezirkes Qardū, nicht weit von dem Entstehungsort unserer Apokalypse entfernt¹⁴. Er vollendete das

¹¹ *ibid.*, S. 12.

¹² G.J. Reinink, 'Die syrischen Wurzeln der mittelalterlichen Legende vom römischen Endkaiser', in *Non nova, sed nove. Mélanges de civilisation médiévale dédiés à Willem Noomen*, éd. M. Gosman-J. van Os, Mediaevalia Groningana, Fasc. V (Groningen, 1984), S. 195-209. In seinem Aufsatz 'Awaiting an End' (siehe oben Anm. 3), S. 267, hat auch Bernard McGinn seinen Zweifel an Alexanders Hypothese geäußert: 'Paul J. Alexander argued that the creation of the myth of the Last World Emperor by the Pseudo-Methodius in the seventh century took place under the influence of Jewish messianism. I find the evidence advanced too hypothetical to be convincing ...'.

¹³ Von diesem 15 Bücher umfassenden Werk sind nur die Bücher 10-15 herausgegeben von A. Mingana, *Sources syriaques*, Vol. I (Leipzig, 1907), S. 1*—171*. Buch 15 liegt in französischer Übersetzung vor (Mingana, *Sources syriaques*, Vol. I, S. 172*—197*), und Auszüge von Buch 14 und 15 in deutscher Übersetzung bei R. Abramowski, *Dionysius von Tellmahre, jakobitischer Patriarch von 818-845*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXV 2 (Leipzig, 1940), S. 5-8. Eine Analyse des ganzen Werkes findet sich bei A. Baumstark, 'Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrh.s', *Römische Quartalschrift*, XV (1901), S. 273-280, und der Bücher 13-15 bei A. Scher, 'Notice sur la vie et les œuvres de Johannan bar Penkayè', *Journal Asiatique*, 10 ser., Tom. X (1907), S. 170-178. Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. T. Jansma, 'Projet d'édition du k'tābā d'rēs mellē de Jean bar Penkayè', *L'Orient Syrien*, VIII (1963), S. 87-106.

¹⁴ Seiner Biographie zufolge habe Johannan gelebt in den Klöstern des Mar Johannan von Kamul und des Mar Bassima, im Kloster von Argog und im Kloster des Johannan von Dalyata (Scher, 'Notice' (siehe oben Anm. 13), S. 162-167; vgl. dazu Jansma, 'Projet' (siehe

Werk im '67. Jahre der Herrschaft der Araber' (im Jahre 686/7) oder kurz danach, also nur wenige Jahre bevor Pseudo-Methodius seine Prophezeiung aufschrieb¹⁵.

oben Anm. 13), S. 89-92). Diese Klöster befanden sich nicht weit von Joḥannans Geburtsort Penek entfernt in dem Bezirk Qardū nordöstlich von Nisibis; vgl. J.M. Fiey, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 388, *Subsidia*, Tom. 54 (Louvain, 1977), S. 161-162, 199-201, 218-221, 223-224. Im Titel des syrischen Textes des Pseudo-Methodius wird mitgeteilt, dass Methodius seine Offenbarung auf dem Berg Singār empfang (*Vat. syr.* 58, Fol. 118^r, 17). Alexander, 'Byzantium' (siehe oben Anm. 3), S. 57, S.P. Brock, 'Syriac Views of Emergent Islam', in *Studies in the First Century of Islamic Society*, ed. G. Juynboll, S. Illinois Univ. Press, 1982, S. 18, Reinink, 'Verfassersname' (siehe oben Anm. 3), S. 64, und Martinez (siehe oben Anm. 3) sehen in dieser Mitteilung einen Hinweis auf den Entstehungsort des Pseudo-Methodius. Siehe zur Geschichte dieses Gebietes südöstlich von Nisibis: D. Oater, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq* (London, 1968), S. 97-106. Siehe zur Geschichte des syrisch-nesorianischen und des syrisch-monophysitischen Christentums in Singār und im Singār-Gebirge: P. Kawerau, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance*, Berliner Byzantinische Arbeiten, 3 (Berlin, 1960), S. 25, Anm. 143; W. Hage, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit* (Wiesbaden, 1966), S. 23, Anm. 177, S. 105, 108; J.M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 310, *Subsidia*, Tom. 36 (Louvain, 1970), S. 57, 59, 106, 128, 141; *id.*, *Nisibe* (siehe oben Anm. 14), S. 269-273.

¹⁵ Joḥannan erwähnt im letzten Teil des letzten Buches das '67. Jahr der Herrschaft der Araber' im Zusammenhang mit der 'heutigen' Pestepidemie und Hungersnot (Ed. Mingana, S. 160*, 3,6, S. 165*, 9). Bereits Baumstark schloss daraus, dass Joḥannan im vorletzten oder letzten Jahrzehnt des 7. Jhdts schrieb ('Eine syrische Weltgeschichte' (siehe oben Anm. 13), S. 274); vgl. auch Scher, 'Notice' (siehe oben Anm. 13), S. 161, und A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn, 1922), S. 210). Es gibt kräftige Indizien dafür, dass Joḥannan seinen *ktābā d-rēš mellē* im selben Jahre 67 (= A.D. 686/7) oder ganz kurz danach vollendete (siehe unten S. 88 und S. 90-91). Über die Entstehungszeit der Apokalypse des Pseudo-Methodius gehen die Meinungen auseinander (vgl. McGinn, *Visions* (siehe oben Anm. 6), S. 70). Nach Sackur, *Sibyllinische Texte* (siehe oben Anm. 2), S. 45-53, ist sie im vorletzten oder letzten Dezennium des 7. Jhdts entstanden. Nau, 'Révélations' (siehe oben Anm. 3), S. 452, datiert sie um das Jahr 650. Kmosko, 'Rätsel' (siehe oben Anm. 3), S. 285, setzt sie in die erste Hälfte der Alleinherrschaft des Mu'āwiya I. (661-680) an. Alexander, 'Byzantium' (siehe oben Anm. 3), S. 57, datiert sie zwischen den Jahren 644 und 678 und Lolos, *Apokalypse* (siehe oben Anm. 4), S. 22, um das Jahr 655. Brock, 'Syriac Sources' (siehe oben Anm. 3), S. 34 (vgl. auch 'Syriac Views' (siehe oben Anm. 14), S. 17, 19), meint, dass Pseudo-Methodius kurz vor dem Jahre 692 schrieb, weil er auf 'Abd al-Maliks Zensus anspielt (vgl. dazu unten S. 104). Es kann m.E. kaum bezweifelt werden, dass die Apokalypse in das letzte Jahrzehnt des 7. Jhdts anzusetzen ist und zwar zirka A.D. 691/2. Pseudo-Methodius meint, dass die Herrschaft der Araber 10 Jahrwochen dauern wird (*Vat. syr.* 58, Fol. 122^r, 10-11; vgl. auch unten S. 98). Ausgehend von der Hiġra-Zeitrechnung ist der *terminus ante quem* 622 + 70 = 692. Ausserdem prophezeit er, dass der Kaiser von Byzanz «am Ende der 10. Jahrwoche», also um das Jahr 692, seinen Angriff auf die Araber anfangen wird (*Vat. syr.* 58, Fol. 133^r, 2-3). Diese Erwartung hängt damit zusammen, dass im Jahre 692 der arabisch-byzantinische Friede beendet wurde (siehe unten S. 106). Schliesslich prophezeit Pseudo-Methodius, dass es in der 10. Jahrwoche (zwischen 685-692) eine schreckliche Hungersnot geben wird, worauf als neue Plage die Aussaugung der Bevölkerung durch die Steuereintnehmer folgt (*Vat. syr.* 58, Fol. 132^r, 13-132^v, 5). Er spielt hier auf

In der Einleitung erklärt Joḥannan seinem Freund Sabrišo', dem er das Werk widmet, dass er eine 'Geschichte der Ereignisse, die sich vollzogen haben und sich vollziehen werden in dieser zeitlichen Welt'¹⁶ darstellen will unter dem Gesichtspunkt der sich in der ganzen Weltgeschichte stets wieder offenbarenden Güte und Langmut Gottes und der Menschen Niedertracht. Joḥannan hält diese Aufgabe für angemessen, 'weil jetzt—gemäss dem Wort des seligen Paulus—das Ende der Zeiten auf uns gekommen ist und das Gericht nun vor der Tür steht'¹⁷. Im letzten 15. Buch kommt Joḥannan ausführlicher auf diese seine Ansicht zurück.

Joḥannan beginnt diesen letzten Teil seiner Weltgeschichte mit der Erörterung, weshalb Gott 'das barbarische Königreich' der Araber rief. Joḥannan meint, dass die arabisch-islamischen Eroberungen letzten Endes durch die Kirchenpolitik der christlich-byzantinischen Kaiser herbeigeführt wurden. Vor diesen christlichen Kaisern wurde die Kirche durch die heidnischen Kaiser verfolgt, aber gerade diese Verfolgungen machten, dass die Kirche rein und der wahre Glaube unversehrt blieb. Nachdem aber die Zeit der Ruhe für die Kirche angebrochen war und christliche Kaiser die Verwaltung der Römer übernommen hatten, drangen Schmutzigkeit und Verwirrung in die Kirche ein. Denn die christlichen Kaiser erneuerten den Glauben jedes Jahr, so dass die Einheit der Kirche durch die Entstehung vieler Dogmen zerstört wurde. Der persischen Kirche blieben jedoch bis zu den arabisch-islamischen Eroberungen diese Übel erspart, weil sie unter der Herrschaft der Magier stand. Als der Herr sah, wieviel Schaden die Ruhe angerichtet hatte und dass das Verhalten der christlichen Kaiser zu dem grössten aller Übel, nämlich zur monophysitischen Häresie, geführt hatte, rief er 'das barbarische Königreich', damit es alle Königreiche der Welt unterwerfe und dadurch die 'Beleidigung von Gott dem Wort und das unschuldig vergossene Blut der Märtyrer Christi' räche¹⁸.

Die Muslime sind Joḥannan zufolge Instrumente in den Händen Gottes, die das durch die Übel der christlichen Kaiser und die ruchlose

die Pestepidemie und Hungersnot des Jahres 686/7 und die darauf folgenden Steuermassnahmen 'Abd al-Maliks im Jahre 691/2 an (siehe unten S. 104; vgl. weiter Reinink, 'Ismael' (siehe oben Anm. 1), S. 339, Anm. 19; *id.*, 'Die syrischen Wurzeln' (siehe oben Anm. 12), S. 206, Anm. 9).

¹⁶ *Ming. syr.* 179, Fol. 2^r, 4-5.

¹⁷ *Ming. syr.* 179, Fol. 2^r, 19-20. Joḥannan zitiert hier 1. Kor. 10, 11 in Verbindung mit Jak. 5,9.

¹⁸ Ed. Mingana, S. 143*, 1-145*, 19.

monophysitische Häresie herbeigeführte göttliche Strafgericht zu vollziehen haben. Nachdem Gott versöhnt war und sich wieder gnädig erwies gegenüber seinem Volk, wurden die 'Söhne Hagars'¹⁹ mit Recht für ihren grausamen 'Dienst' bestraft. Deshalb wurde ihr Reich geteilt und bekämpften sich die Östlichen und die Westlichen, bis die westlichen Umayyaden den Sieg davontrugen und Mu'āwiya über die beiden Königreiche der Perser und der Römer herrschte²⁰.

Johannan stellt die Regierungszeit des ersten umayyadischen Kalifen Mu'āwiya (661-680) als eine Zeit des Friedens und der Glaubensfreiheit dar. Die Muslime verhielten sich den Christen gegenüber tolerant, weil sie von Mohammed den Befehl erhalten hatten, die Christen und die Ordnung der Mönche in Ehren zu halten²¹. Während dieser Friedenszeit jedoch verhielten sich die Häretiker (Monophysiten) und Johannans eigene Glaubensgenossen (Nestorianer) so, dass wiederum ein göttliches Strafgericht hervorgerufen wurde. Denn während dieser Friedenszeit hatten die 'verfluchten Häretiker', anstatt sich um die Bekehrung der Heiden zu bemühen, fast alle Kirchen der Römer (d.h. der zur byzantinischen Reichskirche gehörenden Chalkedoner) zu ihrer ruchlosen Häresie bekehrt. In der persischen Kirche führte die Friedenszeit zur weitgehenden Laschheit und Verflachung. 'Wir selbst'—so fährt Johannan fort—'schiene zwar den wahren Glauben festzuhalten, waren aber so weit von den christlichen Werken entfernt, dass, wenn einer unserer Vorfahren aus dem Grabe erstanden wäre und uns gesehen hätte, dieser von Schwindel befallen worden wäre und gesagt hätte: Nicht dies ist das Christentum, von dem ich mich damals, als ich starb, verabschiedet habe'. Johannan bringt anschliessend eine ganze Litanei von Beispielen der Entartung des moralischen und religiösen Lebens, die im Klerus wie in allen Kreisen des Volkes um sich griff²². Nachdem auf die vielen Warnungszeichen Gottes ganz und gar nicht geachtet wurde, brach als Strafe Gottes nach dem Tode Mu'āwiyas eine Zeit grosser politischer Unruhe an²³.

Mu'āwiyas Sohn und Nachfolger Yazīd (680-683) wird von Johannan als ein seine Untertanen quälender Hohlkopf dargestellt²⁴. Anschlies-

¹⁹ Vgl. zu dieser Bezeichnung der Muslime bei den syrischen Autoren Brock, 'Syriac Views' (siehe oben Anm. 14), S. 15.

²⁰ Ed. Mingana, S. 145*, 19-146*, 12. Johannan spielt hier auf die Kriege um die Nachfolge Mohammeds an.

²¹ Ed. Mingana, S. 146*, 13-147*, 11. Johannan führt im vorhergehenden diesen Befehl Mohammeds auf Gottes Befehl zurück (S. 141*, 15-19).

²² *ibid.*, S. 147*, 12-154*, 5.

²³ *ibid.*, S. 154*, 6-155*, 5.

²⁴ *ibid.*, S. 155*, 6-11.

send erzählt Joḥannan von einem gewissen Zubayr, der 'in bezug auf sich selbst verkündete, dass er in dem Eifer für das Haus Gottes gekommen war', den Westlichen vorwarf, sie seien Gesetzesübertreter, und 'sich an einem Ort im Süden, an ihrem Ort der Anbetung niederliess'. Die Westlichen haben sich darauf zum Kampf gerüstet und Zubayr in einem Kampf, wobei der muslimische 'Ort der Anbetung' in Brand geriet und viel Blut vergossen wurde, geschlagen. 'Von dieser Zeit an'—so fährt Joḥannan'ist das Königreich der Araber nicht wieder zu Kräften gekommen'²⁵. Die Ereignisse, worauf Joḥannan hier anspielt, beziehen sich auf das im Jahre 683 in Mekka gegründete Gegenkalifat des 'Abd Allāh b. al-Zubayr. Seine Anhänger wurden im selben Jahre 683 von umaiyadischen Truppen bei Medina besiegt, Mekka wurde belagert und dabei die Ka'ba in Brand gesetzt²⁶. Erst dem kräftigen umaiyadischen Kalif 'Abd al-Malik (685-705) gelang es im Jahre 692, 'Abd Allāh b. al-Zubayr definitiv zu besiegen²⁷. Aus Joḥannans Bemerkung, das muslimische Reich habe sich seit Ibn al-Zubayrs Revolte nicht erholt, geht hervor, dass er sein Werk vor der von 'Abd al-Malik zustande gebrachten Restauration der Einheit des muslimischen Reiches unter syrischer (umaiyadischer) Führerschaft vollendete.

Darauf geht Joḥannan auf die politischen Entwicklungen in Mesopotamien nach dem Tode Yazīds (Ende 683) ein,²⁸ die seiner Ansicht nach auf das Ende der arabischen Herrschaft und den Beginn der letzten Ereignisse vor dem Weltende hinauslaufen.

Zuerst berichtet Joḥannan, dass 'Abd'alraḥmān bar Zāyāt²⁹ General der Westlichen war, während die Östlichen einen General hatten mit dem Namen Muktār³⁰. In Nisibis herrschte ein westlicher Emir mit dem Namen bar 'Utmān. Ein gewisser Emir der Östlichen, bar Niṭrōn

²⁵ *ibid.*, S. 155*, 11-20.

²⁶ *EI*², Vol. IV, S. 319.

²⁷ *EI*², Vol. I, S. 77.

²⁸ Joḥannan erwähnt nicht mehr dessen Nachfolger Mu'āwiya II. (683 (-684?)), Marwān (684-685) und 'Abd al-Malik (685-705).

²⁹ 'Abd al-Raḥmāns Vater Ziyād b. Abihī war Gouverneur von Iraq unter Mu'āwiya I. Er selbst war unter Mu'āwiya Gouverneur von Chorasan (siehe M.A. Shaban, *The 'Abbāsīd Revolution*, Cambridge-London-New York-Melbourne, 1970, S. 39-40), während sein Bruder 'Ubaid Allah b. Ziyād b. Abihī unter 'Abd al-Malik Statthalter von Iraq war und gegen al-Muktār kämpfte (vgl. Shaban, *'Abbāsīd Revolution*, S. 35-39; *EI*², Vol. I, S. 76). Vielleicht hat Joḥannan 'Abd al-Raḥmān mit 'Ubaid Allah verwechselt. Jedenfalls handelt es sich at-Ṭabari zufolge bei dem bar Zāyāt, über den Joḥannan berichtet, dass er von Muktārs General Abrahām am Fluss Ḥāzar geschlagen wurde (siehe unten) um 'Ubaid Allah (*Ṭab.* 2/707-716).

³⁰ Siehe unten Anm. 32.

genannt, wollte sich Nisibis bemächtigen, wurde aber von den Westlichen geschlagen, wonach die Östlichen 'von hier vertrieben wurden'³¹.

Diese Ereignisse fallen zusammen mit dem Jahre 685, in dem der shi'itische Führer al-Mukhtār seine bis zum Jahre 687 dauernde Revolte begann, die ihn zum Herrn Kufas sowie eines Teiles von Mesopotamien machte³².

Im nächsten Jahre (d.h. im Jahre 686), so fährt Joḥannan fort, brachte bar Zāyāt³³ ein grosses Heer zusammen, um gegen die Kufiten aufzumarschieren. Er führte Joḥannan mit sich mit, den Metropolit von Nisibis, dem er versprochen hatte, dass er nach dem Sieg über Muktār Mar Ḥenanišo', den Exegeten, von dem Patriarchensessel vertreiben würde³⁴, um ihn an seiner Stelle zum Patriarchen der nestorianischen Kirche zu machen³⁵. Als Muktār von den Absichten bar Zāyāts erfuhr und mit der Widerwilligkeit der arabischen Führer in Kufa, mit ihm in den Kampf zu ziehen, konfrontiert wurde, 'befahl er, dass alle ihre Sklaven freigelassen würden und an ihrer Stelle in den Krieg ziehen sollten'³⁶. Mit diesen schlecht bewaffneten 'Sklaven', die Kriegsgefangenen der Araber waren, gelang es Muktārs General Abrāhām, den umaiyadischen General bar Zāyāt an einem Fluss mit dem Namen Ḥāzar vernichtend zu schlagen. Der Hochmut der Westlichen verkehrte sich in Schande, weil sie durch schwache Menschen besiegt worden waren, und er, der für das Patriarchat vorbereitet wurde (d.h. Joḥannan, der Metropolit von Nisibis), konnte kaum seinen Mantel retten, so stellt Joḥannan ironisch fest³⁷.

Diese Kriegsgefangenen, die *šurtē* genannt wurden 'gemäss dem Namen, der auf ihren Eifer für die Gerechtigkeit hindeutet', kamen nach Nisibis, nahmen die Stadt ein und gelangten zur Herrschaft über ganz

³¹ Ed. Mingana, S. 155*, 20-156*, 10.

³² Zu al-Mukhtār siehe *EI*¹, Vol. III, S. 773-775, und die unten Anm. 53 erwähnte Literatur.

³³ Die MSS haben bar Niṭrōn. Dies ist wie aus dem folgenden hervorgeht zu korrigieren in bar Zāyāt, wie auch Scher, 'Notice' (siehe oben Anm. 13), S. 176, Anm. 2, bereits bemerkte.

³⁴ Es handelt sich um Katholikos Ḥenanišo' I., der im Jahre 685/6 ordiniert wurde; vgl. Baumstark, 'Geschichte' (siehe oben Anm. 15), S. 209.

³⁵ Ed. Mingana, S. 156*, 11-157*, 2.

³⁶ *ibid.*, S. 157*, 2-5.

³⁷ *ibid.*, S. 157*, 5-21. Wenige Jahre später gelang es Joḥannan von Nisibis doch noch, mit Hilfe des Kalifen 'Abd al-Malik Ḥenanišo' zeitweilig von dem Patriarchensessel zu vertreiben; vgl. J.-B. Chabot, *Littérature syriaque* (Paris, 1934), S. 103; J.M. Fiey, *Assyrie chrétienne*, Vol. II, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth, XXIII (Beyrouth, 1965), S. 499-500.

Mesopotamien. Mukhtārs General Abrāhām machte seinen Bruder zu ihrem General und kehrte selbst nach Kufa zurück. Die *šurtē* widersetzten sich jedoch dieser Einsetzung, weil Abrāhām und sein Bruder Araber waren, töteten den Bruder Abrāhāms und setzten einen eigenen Emir mit dem Namen Abbūqarrab ein. Als die Kufiten sahen, dass ihre Sklaven gegen sie rebellierten, bedauerten sie, dass sie an dem Aufstand Mukhtārs beteiligt waren, und erhoben sich gegen Mukhtār. Nachdem Mukhtār sie oftmals besiegt hatte, wurden er und viele der Kriegsgefangenen schliesslich von ihnen getötet. Andere dieser *šurtē* versammelten sich und schlossen sich denjenigen, die in Nisibis waren, an: 'Und jeden Tag versammelten sich (die *šurtē*) von allen Seiten und schlossen sich ihnen an. Und sie bemächtigten sich vieler Zitadellen. Und die Furcht vor ihnen ergriff alle Araber, da sie überall, wohin sie gingen, den Sieg errangen'³⁸.

Mit der Versammlung und Konzentration der *šurtē* in Nisibis nach al-Mukhtārs Tode im Jahre 687 sind wir an den am meisten gegenwartsnahen Ereignissen in Joḥannans Bericht angelangt. Denn, wie wir im folgenden sehen werden, Joḥannan erwartet, dass diese in Nisibis zusammengeströmten *šurtē* die politische Macht bilden werden, die der arabischen Herrschaft ein Ende setzen und die letzte Epoche der Weltgeschichte einleiten wird³⁹. Nachdem al-Mukhtārs General Ibrāhīm b. al-Aṣhtar in der Schlacht am Fluss Khāzar (August 686) den umaiyadischen Statthalter Iraks 'Ubayd Allāh b. Ziyād geschlagen und getötet hatte, war es Muṣ'ab b. al-Zubayr, Bruder des mekkanischen Gegenkalifen 'Abd Allāh b. al-Zubayr, der 5 Jahre lang, bis 'Abd al-Malik ihn nach der Eroberung Nordmesopotamiens im Jahre 691 tötete, die Herrschaft in den mesopotamischen Gebieten innehatte⁴⁰. Es war dieser Muṣ'ab, der Bruder des auch von al-Mukhtār nicht anerkannten zubayridischen Gegenkalifen, der im Frühjahr 687 al-Mukhtārs Truppen bei Harūrā (in der Nähe von Kufa) schlug und den shī'itischen Führer tötete⁴¹. Es ist unwahrscheinlich, dass al-Mukhtārs Anhänger sich lange nach dem Tode ihres Führers in Nisibis gegen Muṣ'ab haben behaupten können. Als 'Abd al-Malik im Jahre 689 seine Kampagne gegen Muṣ'ab begann, war auch Nordmesopotamien fest in den Händen des Bruders Ibn al-Zubayrs⁴². Joḥannan muss in dem Jahre des Todes al-Mukhtārs

³⁸ Ed. Mingana, S. 157*, 22-158*, 19.

³⁹ Siehe unten S. 92.

⁴⁰ *EP*², Vol. I, S. 76-77.

⁴¹ *ibid.*

⁴² *ibid.*

(687) oder ganz kurz danach seine Weltgeschichte vollendet haben, sonst konnte er nicht die Erwartung geäußert haben, dass die *šurṭē* al-Mukhtārs das ganze arabisch-islamische Reich unterwerfen würden.

Kurz nach al-Mukhtārs Tode, als die *šurṭē* nach Nisibis zusammenströmten, so fährt Joḥannan fort, 'begann Gott die Erde zu quälen':

'Weil wir nämlich bei unserer Bösheit beharrten und uns ganz und gar nicht der Bekehrung nahten in all diesen Dingen und die Priester nicht sagten: «Wo ist der Herr, ihr Gott»? und die Wahrer des Gesetzes das (Gesetz) nicht kannten und die Bischöfe es umgangen und jeder einzelne von uns seinen eignen Weg ging und wir zum Herrn sagten: «Geh weg!», da erzürnte er sich mit Recht gegen uns. Und jetzt (kämpfte er mit uns) nicht durch grausame Könige, die uns zum Götzendienst zwingen wollten, auch nicht durch Arianer und Eunomianer, sondern er selbst begann mit uns zu kämpfen. Und durch die Kraft seiner Macht gerieten die Völker in Verwirrung und zitterten die Königreiche. Er erhob seine Stimme, und die Erde bebte. Denn er reizte Volk gegen Volk und Königreich gegen Königreich auf. Er liess Hungersnöte, Erdbeben und Pestseuchen kommen, so wie er gesagt hatte⁴³. Und er gab das sündige Geschlecht bitteren und beispiellosen Bedrängnissen preis. Und was (die Menschen) säten und mähten, darauf blies er, und es verschwand. Und er gab uns der Gewalt von Plünderern preis. Wer kann dann die Menge der Nöte, die die Welt umgaben, aufzählen, insbesondere die Pestseuche und die Hungersnot, die ihresgleichen nie gehabt haben? Denn die Menschen wurden festgehalten durch die Furcht vor Plünderern, so dass sie nicht nach einem sicheren Ort fliehen konnten'⁴⁴.

Mit diesen apokalyptisch angehauchten Worten leitet Joḥannan die dramatischen Ereignisse 'im 67. Jahre der Herrschaft der Araber' (A.H.67 = A.D.686/7) ein, in dem eine unter der nordmesopotamischen Bevölkerung zahllose Opfer fordernde Pestseuche und Hungersnot ausbrachen. Joḥannan beschreibt in hellen Farben die zur kompletten Zerrüttung des moralischen und religiösen Lebens führenden Folgen dieser Katastrophe, in der er einen klaren Beweis dafür sieht, dass das Ende der Zeiten angebrochen ist⁴⁵:

'Das sind die Ursachen dieser Kasteiung, die heute auf uns gekommen ist, o mein Herzensbruder Sabrišo'. Dies ist unsere Bösheit, die bitter geworden ist und bis zu unserem Herzen gedrunken ist. Und ich weiss es gewiss, dass das Ende der Welten auf uns gekommen ist, da ich aus den heiligen Schriften weiss, insbesondere aus den Worten unseres Herrn, dass alles, was geschrieben steht, erfüllt ist: *Und die Menschen sind geworden Betrüger, voller Selbstliebe, Verräter, wild, Hassler des Guten und den*

⁴³ Matth. 24,7.

⁴⁴ Ed. Mingana, S. 158*, 20-160*, 2..

⁴⁵ *ibid.*, S. 160*, 3-165*, 8.

Lüsten mehr unterworfen als der Liebe Gottes, die den Schein der Furcht Gottes haben, aber von seiner Kraft entfernt sind (2.Tim. 3,2-5). Diese Worte sagte der selige Paulus in bezug auf unsere Zeit, und siehe, sie sind tatsächlich da! Und gemäss dem Wort unseres Herrn: Siehe, *ein Volk wider das andere*, und siehe, *ein Königreich wider das andere*, und siehe, *Hungersnöte und Erdbeben und Pestseuchen* (Matth. 24,7). Nur eines fehlt uns noch: die Ankunft jenes Betrügers (d.h. des Antichrist). Und ich meine, dass diese Dinge seine Wehen sind, so wie unser Herr sprach: *Diese Dinge sind der Anfang der Wehen* (Matth. 24,8), und (so wie) weiter der selige Paulus (sprach): *Wenn das, was jetzt aufhält, aus der Mitte weggenommen wird; und darauf wird der Frevler offenbart werden, welchen unser Herr umbringen wird mit dem Hauch seines Mundes, und er wird ihm ein Ende machen bei der Offenbarung seiner Ankunft* (2. Thess. 2,7-8). Was ist *dasjenige, was aufhält*, anderes als die Fürsorge unseres Herrn? Uns siehe, er hat sie (d.h. die Fürsorge) heute von den Menschen *weggenommen*⁴⁶.

Indem Gott seine die Ankunft des Antichrist aufhaltende Fürsorge weggenommen hat, ist jetzt der definitiv zum Ende der Weltgeschichte führende Weg freigemacht. Der erste Schritt auf diesem Weg ist nach Joḥannan die Vernichtung der Herrschaft der Araber durch die *šurṭē*. Joḥannan glaubt tatsächlich, dass die *šurṭē* durch Gott zu dieser Aufgabe eingesetzt sind, und er sieht darin eine Erfüllung der Prophezeiung des Engels an Hagar in Gen. 16,12:

‘Denn auch ist die Ankunft dieser *šurṭē* und ihr Sieg von Gott. Und ich meine, dass sie die Ursache des Unterganges der Söhne Ismaels sein werden und (durch sie) die Prophezeiung des Mose in Erfüllung geht, der sprach: *seine Hand wider jedermann und jedermanns Hand wider ihn* (Gen. 16,12). Denn die Hand der Araber herrschte über alle Völker, und unter diesen *šurṭē* gibt es (Menschen) aus allen Völkern unter dem Himmel. Deshalb wird ihr Königreich, wie es mir erscheint, durch diese (*šurṭē*) zu Ende kommen’⁴⁷.

Joḥannan meint also, dass die Worte des Engels in Gen. 16,12 als eine sich auf die arabisch-islamische Eroberungen und das Ende der arabisch-islamischen Herrschaft zu beziehende Prophezeiung zu betrachten ist. Die ‘Söhne Ismaels’⁴⁸ werden über alle Völker der Welt herrschen, aber darauf werden alle Völker sich gegen sie kehren und sie vernichten. Joḥannan glaubt, dass der letzte Teil dieser Prophezeiung jetzt durch die *šurṭē al-Mukhtārs* erfüllt wird.

⁴⁶ *ibid.*, S. 165*, 9-166*, 6.

⁴⁷ *ibid.*, S. 167*, 1-8.

⁴⁸ Zu dieser Bezeichnung der Araber bei syrischen Autoren vgl. Brock, ‘Syriac Views’ (siehe oben Anm. 14), S. 15.

Wer sind diese *šurtē* nun? Joḥannan nennt sie 'Sklaven' und 'Kriegsgefangene' und verbindet ihren Namen mit ihrem 'Eifer für die Gerechtigkeit'⁴⁹. Bei dem Wort *šurtā* handelt es sich um ein arabisches Lehnwort *šurṭa*, das seinerseits möglicherweise eine Entstellung des Wortes *cohors* ist⁵⁰. Das Wort bedeutet eigentlich 'auserlesene Mannschaft, die die Schlacht eröffnet', 'Elitetruppe', 'Leibwache' und wird dann in der 'Abbāsiden-Zeit auch im Sinne von 'Polizei', 'Gendarmerie' gebraucht⁵¹. Aṭ-Ṭabarī berichtet, dass al-Mukḥtār's General Ibrāhīm b. Mālik al-Ashtar in der Schlacht am Khāzar die *šurṭa* benutzte und diese mit dem Anruf *šurtāt Allāh*, 'Gottes Elitetruppe', zum Kampf antrieb⁵². Dass Joḥannan sie 'Sklaven' und 'Kriegsgefangene' aus vielen Völkern nennt, hängt damit zusammen, dass al-Mukḥtār's *šurtāt Allāh* für einen nicht unbedeutenden Teil aus den sogenannten *mawālī* rekrutiert wurde, d.h. aus den nicht-arabischen Untertanen, die in eine Klientel-Beziehung zu den arabischen Führern getreten waren und sich zum Islam bekehrt hatten⁵³. Diese *mawālī* waren gerade in Kufa sehr zahlreich, und al-Mukḥtār brauchte sie, um 'eine fest geführte, von Ergebung für ihr Haupt und von Begeisterung für die arabisch-islamische Sache erfüllte Truppe' zu bilden⁵⁴.

Die *šurtē* werden zwar das arabische Reich vernichten, aber selbst keine bleibende politische Weltmacht werden, so setzt Joḥannan seine Voraussage fort. Sie werden sich mit den anderen Königreichen und Völkern, aus den sie einst als Kriegsgefangene weggeführt waren, vermischen und darin aufgehen. Aber dann werden noch schrecklichere Bedrängnisse über die Welt kommen. Es wird ein Volk gegen die

⁴⁹ Ed. Mingana, S. 157*, 7,22; 158*, 1,11,15.

⁵⁰ R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Tom. II (Oxonii, 1901), c. 4330; K. Brockelmann, *Lexicon syriacum* (Hildesheim, 1966), S. 807b.

⁵¹ *EI*¹, Vol. IV, S. 423.

⁵² *Tab.* 2/710-711. Der Groninger Arabist Dr. F. Leemhuis (persönliche Mitteilung), der eine Veröffentlichung über die *šurṭa* vorbereitet, glaubt, dass die Nachrichten bei Joḥannan und aṭ-Ṭabarī wichtige Hinweise enthalten für die Frage des Ursprunges der Bezeichnung *šurṭa* in arabisch-islamischer Tradition.

⁵³ M.A. Shaban, *Islamic History A.D. 600-750 (A.H. 132). A New Interpretation* (Cambridge, 1971), S. 95, meint, 'that he (d.h. al-Mukḥtār) did not, as is generally believed, make a great appeal for the support of the non-Arab converts the *mawālī*'. Das wird nicht durch den Bericht Joḥannans bestätigt. Daraus, dass Joḥannan die *šurtē* ohne weiteres mit nicht-arabischen 'Sklaven', 'Kriegsgefangenen', gleichsetzt, geht hervor, dass die *mawālī* ein sehr bedeutendes Kontingent der Truppen al-Mukḥtār's bildeten; vgl. zu al-Mukḥtār und den *mawālī* auch W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973), S. 44-47.

⁵⁴ C. Cahen, *Der Islam*, I, in *Fischer Weltgeschichte*, Bd. 14 (Frankfurt am Main, 1968), S. 39.

Menschen gerufen werden, dessen Werk von den Propheten vorhergesagt wurde⁵⁵. Sie werden die ganze Welt in Besitz nehmen und sie mit ihren Schrecknissen erfüllen. Durch sie wird auch das 'Königreich der Römer' (d.h. das byzantinische Reich) zu Ende gehen. Dann wird ein anderes Böses kommen, nämlich das Böse, das in Güte verborgen ist wie Gift in Honig. Danach kommt das definitive Ende der Welt und das Königreich des Herrn⁵⁶. Joḥannan folgt hier dem traditionellen eschatologischen Schema, in dem nach der Überflutung der Welt durch die schrecklichen eschatologischen Völker des Nordens (das Gog-Magog-Motiv) der Antichrist erscheint (das Böse, das in Güte verborgen ist wie Gift in Honig), dessen Herrschaft durch Christus vernichtet wird, wonach das ewige himmlische Reich beginnt.

Ein kurzer Epilog, in dem Joḥannan eine Rekapitulation des ganzen Werkes bietet, bildet den Schluss seiner Geschichte der Welt⁵⁷.

Joḥannans *ktābā d-rēš mellē* ist in einer Krisenzeit für die christlichen Bevölkerungen Nordmesopotamiens entstanden und kann als Ganzes als der Versuch eines nestorianischen Mönches betrachtet werden, die gegenwärtige Lage, in der grosse politische Unruhe und Ungewissheit in Mesopotamien (die Revolte des al-Mukhtār) Hand in Hand ging mit einer totalen Demoralisierung der christlichen Bevölkerung infolge einer schrecklichen Pestseuche und Hungersnot, geschichtstheologisch zu erklären. Aus dieser Krisenlage heraus beschreibt Joḥannan in Retrospektive die Geschichte der Menschheit von der Schöpfung an, eine Geschichte, die durch die jämmerliche Treulosigkeit der Menschen und die Güte Gottes gekennzeichnet wird und jetzt in ihre letzte Phase getreten ist. Joḥannan ist davon überzeugt, dass die gegenwärtigen Verhältnisse als 'Zeichen der Endzeit' zu erklären sind, und er erwartet aus dieser Überzeugung heraus, dass die letzte Epoche der Weltgeschichte in kurzem mit dem Zusammenbruch der arabischen Weltmacht beginnen wird.

Vergleichen wir nun die Mitteilungen Joḥannans mit Pseudo-Methodius' Apokalypse. Gleichwie Joḥannan betrachtet Pseudo-Methodius die arabisch-islamischen Eroberungen als ein göttliches Strafgericht, das durch die Sünden der Christen hervorgerufen wurde. Sie unterscheiden sich jedoch in der Deutung dieser Sünden. Während Joḥannan die

⁵⁵ Vgl. Hes. 38-39.

⁵⁶ Ed. Mingana, S. 167*, 8-168*, 7.

⁵⁷ *ibid.*, S. 168*, 8-171*, 3.

byzantinischen Kaiser und die Monophysiten verantwortlich macht⁵⁸, hebt Pseudo-Methodius die sexuellen Sünden der Christen hervor⁵⁹.

Auch Pseudo-Methodius bezieht die Worte des Engels in Gen. 16,12 auf die arabisch-islamischen Eroberungen jüngster Vergangenheit⁶⁰. Während Joḥannan jedoch V. 12a auf die arabisch-islamischen Eroberungen bezieht und V. 12b auf die Vernichtung der arabischen Herrschaft durch die *šurtē* al-Mukhtārs, arbeitet Pseudo-Methodius besonders V. 12a aus, um die destruktive und kulturfeindliche Gewalt, mit der die Araber die Kulturwelt erobern und heimsuchen werden, zu betonen⁶¹.

Auch Pseudo-Methodius erwähnt die schreckliche Hungersnot, die 'in der 10. Jahrwoche' seit dem Auszug der 'Söhne Ismaels' aus der Wüste von Yatreb stattfinden wird (zwischen A.D. 685-692)⁶² und stellt die dieser Kasteiung Gottes vorhergehende Zeit als eine Zeit moralischer und religiöser Entartung des christlichen Lebens dar. Wie Joḥannan benutzt Pseudo-Methodius die Worte des Apostels in 2. Tim. 3,1-5, um diese Entartung als ein 'Zeichen der Endzeit' zu erklären⁶³. Anders als Joḥannan stellt Pseudo-Methodius die Entartung als direkte Folge der von den Muslimen ausgeführten *mardūtā*, 'Kasteiung', dar. Unter dieser *mardūtā* versteht Pseudo-Methodius die *Kasteiung der Christusgläubigen* durch Bedrückung, Räuberei, Gesetzlosigkeit, Härte und Entweihung, die zum Zweck hat, innerhalb der christlichen Gemeinden die Spreu vom Weizen zu trennen⁶⁴. Bei dieser *mardūtā* handelt es sich um ein im Heilsplan Gottes vorhergesehenes und in den heiligen Schriften vorher-

⁵⁸ Siehe oben S. 86.

⁵⁹ *Vat. syr.* 58, Fol. 128^r, 17-129^r, 1; vgl. Reinink, 'Ismael' (siehe oben Anm. 1), S. 341, Anm. 29; Brock, 'Syriac Views' (siehe oben Anm. 14), S. 18; siehe zu den verschiedenen christlichen Erklärungen der arabisch-islamischen Eroberungen W.E. Kaegi, 'Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest', *Church History*, XXXVIII (1969), S. 139-149.

⁶⁰ *Vat. syr.* 58, Fol. 128^r, 6-9; Fol. 130^v, 3-131^r, 5.

⁶¹ Siehe dazu besonders Reinink, 'Ismael' (siehe oben Anm. 1), S. 342-344.

⁶² *Vat. syr.* 58, Fol. 132^r, 11-15; vgl. auch zu den Pestepidemien und Hungersnöten, die in diesen Jahren in Syrien, Mesopotamien und Ägypten wüteten Theophanes (Ed. C. De Boor, *Theophanis Chronographia*, Vol. I, Lipsiae, 1883, S. 361, 7, S. 364,3) und F. Wüstenfeld, *Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Chalifen*, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, XX (Göttingen, 1875), S. 34.

⁶³ *Vat. Syr.* 58, Fol. 131^v, 3-8.

⁶⁴ Pseudo-Methodius verbindet den Begriff der *mardūtā* stets mit der Bezeichnung *trūnē*, 'Tyrrannen', für die Muslime; vgl. zur Symbolik und zu den exegetischen Hintergründen dieser Verbindung in der syrischen Literatur G.J. Reinink, 'Tyrrannen und Muslime: Die Gestaltung einer symbolischen Metapher bei Pseudo-Methodius', in *Scripta signa vocis. Studies about Scripts, Scriptures, Scribes and Languages in the Near East, presented to J.H. Hoppers by his pupils, colleagues and friends*, ed. by H.L.J. Vanstiphout—K. Jongeling—F. Leemhuis and G.J. Reinink (Groningen, 1986), S. 163-195.

gesagtes Ereignis⁶⁵, das dazu dient, in den letzten Zeiten der Weltgeschichte eine Katharsis innerhalb der christlichen Kirchen durchzuführen⁶⁶. Sie führt zum Abfall vieler vom christlichen Glauben. Nicht weil sie von den Muslimen dazu gezwungen werden, sondern 'ohne Zwang und Folter', 'aus freiem Willen' werden viele Christen 'den wahren christlichen Glauben, das heilige Kreuz und die Ehrfurcht einflössenden Sakramente leugnen und sich den Heiden (d.h. den Muslimen)⁶⁷ anschliessen' und 'die heiligen Sakramente beschimpfen und Christus leugnen'⁶⁸. Die Muslime sind keine Glaubensverfolger *stricto sensu*, sondern Instrumente in den Händen Gottes, die durch ihre Gewaltherrschaft eine Situation schaffen, in der 'die Schwachen im Glauben' die Kirche verlassen und zum Islam übertreten⁶⁹. Diese *mardūtā* gipfelt schliesslich in die auf die Hungersnot folgende Aussaugung der Bevölkerung durch die Steuereinnahmer der Muslime. Die Steuerbelastung wird so schwer werden, so prophezeit Pseudo-Methodius, dass es keinen Geldverkehr mehr gibt und die Menschen sich gezwungen sehen, ihre

⁶⁵ *Vat. syr. 58*, Fol. 130^r, 12-14: *mṭl dhy mrdwt' d'mr šlyh' d'n l' lm lwqdm t't' hy mrdwt' whydyn nṭgl' br'nš' hw dḥyt' brh d'bdn'*: 'Weil dies die Kasteiung ist, die der Apostel erwähnte: Wenn nicht zuvor jene Kasteiung kommt und darauf jener Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, offenbart wird' (2. Thess. 2,3). Pseudo-Methodius deutet das Wort *mārūdūtā* bzw. *mardūtā* (Wurzel: *mrd*), 'Abfall', 'Rebellion' (ἀποστασία) in 2. Thess. 2,3 als *mardūtā* (Wurzel: *rd*), 'Kasteiung', was nur im syrischen Bibeltext möglich ist (vgl. auch Kmosmo, 'Rätsel' (siehe oben Anm. 3), S. 281). Die *mardūtā* (arabische Herrschaft) geht der Ankunft des Antichrist vorher. Sie wird beendet werden durch *hw m' dhš' 'hyd*, 'das, was jetzt aufhält' (ὁ κατέχων) (2. Thess. 2,7), d.h. das christlich-byzantinische Reich (*Vat. syr. 58*, Fol. 126^r, 9-10), das die Ankunft des Antichrist 'aufhält' und 'in der Mitte' (2. Thess. 2,7) steht (siehe weiter unten Anm. 90).

⁶⁶ *Vat. syr. 58*, Fol. 132^r, 6-133^r, 1. Hier verbindet Pseudo-Methodius die *mardūtā* von 2. Thess. 2,3 auch mit der *mardūtā* in Hebr. 12,8: '*krz ln hw šlyh' d'yn dyn lm dl' mrdwt' 'ytyn hwynn ln nwkr' wl' bny'*: 'Der Apostel hat uns verkündet: Wenn wir aber ohne Kasteiung sind, so sind wir Fremde und nicht Kinder'.

⁶⁷ In religiöser Hinsicht stellt Pseudo-Methodius die Muslime als *ḥanpē*, 'Heiden', dar, im Gegensatz zu den *mhaymnē*, 'Gläubigen', d.h. Christen (*Vat. syr. 58*, Fol. 132^r, 5-8). Man darf aus der Tatsache, dass Pseudo-Methodius die 'Söhne Ismaels' als *ḥanpē* bezeichnet, nicht die Schlussfolgerung ziehen, dass es gar nicht oder nur einen geringen Begriff hatte von ihren religiösen Hintergründen. Er stellt die Muslime als *ḥanpē* dar, um zu betonen, dass jeder, der sich den Muslimen anschliesst, zu den *kāpūrē* gehört, d.h. zu denjenigen, die das Wesen des christlichen Glaubens (Christus, Kreuz und Sakramente) leugnen und aus diesem Grunde *de facto* zum reinen Paganismus ableiten. Vgl. zur Beziehung zwischen dem islamischen *ḥanif* und dem syrischen Wort *ḥanpā*: *EP²*, Vol. III, S. 165-166; P. Crone-M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World* (Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, 1977), S. 13-14.

⁶⁸ *Vat. syr. 58*, Fol. 131^r, 16-131^v, 3, Fol. 131^v, 7-11, Fol. 133^r, 1-2.

⁶⁹ *Vat. syr. 58*, Fol. 131^v, 7-11.

bronzenen und eisernen Werkzeugen und Waffen und schliesslich sogar ihre Söhne und Töchter zu verkaufen⁷⁰.

Wie Johānnan meint Pseudo-Methodius, dass es sich bei all diesem um die 'Wehen der Endzeit' handelt und dass die Herrschaft der Araber in kurzem vernichtet wird. Es sind jedoch nicht die *šurṭē* al-Mukhtār, die den Zusammenbruch der arabischen Herrschaft herbeiführen werden, sondern es ist der Kaiser von Byzanz, der mit einer Kriegsflotte gegen die Muslime ausfahren und sie in der Wüste von Yatreb angreifen wird⁷¹. Pseudo-Methodius prophezeit, dass dieser 'am Ende der 10. Jahrwoche' (d.h. um A.D. 691/2) stattfindende Angriff zum endgültigen Zusammenbruch der arabischen Herrschaft führen wird, wonach eine Epoche von Wohlstand, Glück und Frieden auf der ganzen Erde unter byzantinischer Weltherrschaft entstehen wird⁷². Diese Friedenszeit, in der das kirchliche und gesellschaftliche Leben sich wieder erholen und zur Blüte gelangen wird, wird plötzlich beendet werden durch den eschatologischen Sturm der Völker des Nordens⁷³. Sie werden die Welt eine Jahrwoche lang heimsuchen, bis sie von einem Erzengel vernichtet werden⁷⁴. Darauf wird sich der byzantinische Kaiser 11/2 Jahrwochen lang in Jerusalem niederlassen bis zur Erscheinung des Antichrist. Sobald der Antichrist sich offenbart, wird der Kaiser Golgatha besteigen. Dort wird das Kreuz Christi aufgerichtet werden, und der Kaiser wird seine Krone auf die Spitze des Kreuzes setzen, seine beiden Hände gen Himmel ausstrecken und das Königtum Gott, dem Vater, übergeben. Darauf werden Kreuz und Krone sich gen Himmel erheben und ist das Ende der irdischen Herrschaft angebrochen. Den Schluss des Endzeitdramas bilden die Ankunft Christi, die Verschliessung des Antichrist und seiner Anhänger in der Hölle und die Aufnahme der wahren Christusgläubigen in das himmlische Reich⁷⁵.

Nicht nur unterscheidet sich Pseudo-Methodius von Johānnan durch die politische Macht, die die arabische Herrschaft vernichten wird, sondern auch durch seine Stellungnahme dazu. Obwohl Johānnans Sympathie in dem Krieg zwischen al-Mukhtār und dem umaiyadischen

⁷⁰ *Vat. syr.* 58, Fol. 132^r, 15-132^v, 5.

⁷¹ *Vat. syr.* 58, Fol. 133^r, 14-133^v, 1.

⁷² *Vat. syr.* 58, Fol. 133^r, 2-3, Fol. 133^v, 2-134^v, 1.

⁷³ *Vat. syr.* 58, Fol. 134^v, 1-15. In der Beschreibung der von den 'Völkern des Nordens' über die Menschen gebrachten Schrecknisse zeigt Pseudo-Methodius sich von der *syrischen Alexanderlegende* abhängig (siehe dazu unten S. 108-110).

⁷⁴ *Vat. syr.* 58, Fol. 134^v, 15-135^v, 2.

⁷⁵ *Vat. syr.* 58, Fol. 135^v, 3-136^v, 17.

Statthalter b. Ziyād zweifelsohne auf der Seite des erstgenannten liegt, stellt er die Araber wie auch die *šurṭē* al-Mukhtārs im allgemeinen ziemlich neutral dar. Er schildert die *šurṭē* nicht als Befreier vom arabischen Joch. Sie sind nur Instrumente in den Händen Gottes, deren Aufgabe es ist, den ersten zum Ende der arabischen Herrschaft führenden Schritt auf dem Weg zum Weltende zu vollziehen⁷⁶. Pseudo-Methodius dagegen stellt die 'Söhne Ismaels' so negativ wie möglich dar. Sie sind Vertreter des Barbarismus und des Paganismus und der die christliche Kultur und Religion verachtenden Mächte⁷⁷. Dagegen ist derjenige, der diese Mächte vernichten wird, d.h. der Kaiser von Byzanz, Haupt und Vertreter christlicher Kultur und Religion, ja der ganzen christlichen Welt⁷⁸. Er ist nicht nur der politische, sondern auch der religiöse Erlöser vom muslimischen Joch⁷⁹ und wird aus diesem Grunde nicht nur die Muslime vernichten, sondern auch die Abtrünnigen, die sich den barbarischen und die wesentlichen Wahrheiten des christlichen Glaubens leugnenden 'Söhne Ismaels' anschlossen, bestrafen⁸⁰. Und hier tritt der wichtigste Unterschied zwischen Joḥannan und Pseudo-Methodius auf. Während Joḥannan seine Erwartung, dass die *šurṭē* die von Gott eingesetzten Vernichter der arabischen Herrschaft sind, nur durch den Hinweis auf die Prophezeiung in Gen. 16,12 begründet, ist Pseudo-Methodius vom Anfang an bis zum Ende damit beschäftigt, seine 'Zuhörer' davon zu überzeugen, dass die Araber nie das christliche Reich (Byzanz) besiegen können, der Kaiser von Byzanz dagegen, und zwar in nächster Zukunft, die Araber vom Schauplatz der Welt verschwinden lassen wird.

Bereits im historischen, rückblickenden Teil seiner Homilie prophezeit Pseudo-Methodius, dass die arabisch-islamische Herrschaft im letzten Millennium der Weltgeschichte nur 10 Jahrwochen lang dauern wird (A.D. 622-692), weil die 'Söhne Ismaels' nach dieser Zeitspanne durch das byzantinische Reich, das die unbesiegbare Waffe trägt (d.h. das Kreuz!), besiegt werden⁸¹.

⁷⁶ Siehe oben S. 92.

⁷⁷ Vgl. dazu Reinink, 'Tyranen' (siehe oben Anm. 64).

⁷⁸ Vgl. dazu Reinink, 'Die syrischen Wurzeln' (siehe oben Anm. 12), S. 198.

⁷⁹ *ibid.*; vgl. weiter unten S. 105.

⁸⁰ *Vat. syr.* 58, Fol. 134^r, 5-6: *wkḥ hmt' drwgh dmlk' dywny' b'ylyn dkprw ttqmry*: 'Und der ganze glühende Zorn des Königs der Griechen wird auf die Abtrünnigen gekühlt werden'.

⁸¹ *Vat. syr.* 58, Fol. 122^r, 10-14; zum Kreuz als Siegeszeichen vgl. E. Dinkler, *Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur christlichen Archäologie* (Tübingen, 1967), S. 55-76; zu der von Pseudo-Methodius entwickelten Typologie 'Ismaeliten-Midianiter-

Im Abschnitt über Alexander den Grossen entwickelt Pseudo-Methodius eine Genealogie, aus der hervorgehen soll, dass das christlich-byzantinische Reich, welches das makedonische, römische und griechische Reich umfasst, auf die äthiopische Königstochter Kušat, die Mutter Alexanders des Grossen, zurückgeht und dass dieses christliche Reich das letzte weltumfassende Imperium sein wird. Eine zentrale Rolle in der Beweisführung spielt der Vers Ps. 68,31, den Pseudo-Methodius mit 1. Kor. 15,24 in Beziehung setzt, eine Beziehung, die sich auf den Wortlaut des syrischen Bibeltextes stützt⁸²:

Ps. 68,31: *wkwš tšlm 'yd' l'lh'*: 'Und Äthiopien (Kuš) wird Gott die Macht übergeben'.

1. Kor. 15,24: *whydyn thw' hrt' m' dmšlm mlkwt' l'lh' 'b'*: 'Und dann wird das Ende kommen, wenn er das Königreich Gott, dem Vater, übergibt'.

Pseudo-Methodius argumentiert wie folgt: Die traditionelle Exegese, die das Wort *kws* (Kuš = Äthiopien) in Ps. 68,31 auf das Königreich der Äthiopier bezieht, ist nicht richtig⁸³. David hat diese Worten prophe-

Araber' (Verbindung der Gideongeschichten Richt. 6-8 mit den arabisch-islamischen Eroberungen) siehe Reinink, 'Ismael' (siehe oben Anm. 1), S. 339-342.

⁸² Die Beziehung stützt auf die Übereinstimmung des Verbs *šlm*, 'übergeben', des Parallelismus *'yd'*, 'Hand' bzw. 'Macht', und *mlkwt'*, 'Königreich', und der Worte *l'lh' ('b')*, 'Gott (dem Vater)'; vgl. dazu bereits Kmosko, 'Rätsel' (siehe oben Anm. 3), S. 285. In der *syrischen Alexanderlegende* prophezeit Tubarlaq, der Perserkönig, dass das Königreich Alexanders des Grossen, d.h. Byzanz, am Ende der Zeit die ganze Welt erobern wird und darauf das irdische Königreich Christo übergeben wird, mit fast den gleichen Worten: *why tšlm mlkwt' d'r' l'mšyh' d't'*: 'und das (Königreich der Römer/Byzantiner) wird das irdische Königtum Christo, der kommen wird, übergeben' (Ed.E.A.W. Budge, *The History of Alexander the Great*, Amsterdam, 1976, S. 275, 11-12). Pseudo-Methodius hat die Idee des byzantinischen Endreiches dem *Alexanderlegende* entnommen und diese weiter biblisch begründet (siehe unten S. 110).

⁸³ *Vat. syr.* 58, Fol. 126^v, 7-9: *brm dyn sgy'' h' mn bny 'dt' sbrw d'l mlkwt' dkwsy' 'mr twbn' dwyd mlt' hd'. w'ylyn dhlyn 'tr'y' t'w lhwn*: 'doch viele Brüder, die zur Geistlichkeit gehören, meinten, dass der selige David dieses Wort in bezug auf das Königreich der Äthiopier sprach. Diejenigen aber, die das meinten, haben sich geirrt'. P.J. Alexander, 'Additional Remarks' zu 'Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs', in *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire, Collected Studies* (London, 1978), S. 68-68a, schliesst aus diesen Worten: 'The author, therefore, means not that contemporary members of the Mesopotamian clergy placed their hope on the Ethiopian ruler, but that members of the Mesopotamian clergy had done so in the past'. Es geht jedoch zu weit, aus diesem Passus zu schliessen, dass Pseudo-Methodius hier gegen eine Exegese von Ps. 68,31 polemisiert, die dem äthiopischen König die erlösende Rolle des Endkaisers zuschreibt. Pseudo-Methodius weiss ganz genau, dass seine Deutung von Ps. 68,31 von der *traditionellen* Exegese dieses Verses (vgl. dazu unten Anm. 85) abweicht und er sagt nur, dass sich die *traditionelle* Exegese geirrt habe. Ich bin überhaupt davon nicht überzeugt, dass Pseudo-Methodius gegen die Figur eines äthiopischen Erlöserkönigs polemisiert (vgl. weiter unten S. 111 und Anm. 125).

tisch in bezug auf das Königreich der Griechen, d.h. das christlich-byzantinische Reich, gesprochen, das von *kušt* (Kušat), der Tochter des Äthiopierkönigs Pil und der Mutter Alexanders des Grossen, abstammt⁸⁴.

Zweitens ist die Prophezeiung auf das Eschaton zu beziehen⁸⁵. Denn

⁸⁴ Pseudo-Methodius entwickelt die folgende Genealogie: *Kušat* heiratete *Buz*, den König von Byzanz. Aus dieser Ehe wurde *Byzantia* geboren, die *Romulus*, den König der Römer, heiratete. *Byzantia* gebar 3 Söhne: *Romulus*, der in Rom regierte, *Urbanus*, der in Byzanz regierte, und *Claudius*, der in Alexandrien regierte (*Vat. syr.* 58, Fol. 125^r, 3-126^r, 6). Kmosko, 'Rätsel' (siehe oben Anm. 3), S. 288, meinte, dass Pseudo-Methodius von der persischen Idee der dynastischen Legitimität beeinflusst wurde. Wie dem auch sein mag, es ist klar, dass Pseudo-Methodius in erster Linie von der durch die Daniel-Apokalypse inspirierten Darstellung der Abfolge von 4 Weltreichen: Babylonier-Meder-Perser-Römer/Griechen (vgl. Reinink, 'Die syrischen Wurzeln' (siehe oben Anm. 12), S. 203-204), und von der in der *syrischen Alexanderlegende* entwickelten Idee der Einheit des von Alexander dem Grossen gegründeten 4. Weltreiches (siehe unten S. 110-111, Anm. 123 und Anm. 126) abhängig ist. Die Idee der Einheit dieses Alexander-Reiches, das also das makedonische, das römische und das griechische (byzantinische) Reich umfassen soll (*Vat. syr.* 58, Fol. 126^r, 1) und seine Typologie: Alexander, der Gründer des 'christlichen' Reiches - der byzantinische Endkaiser, das Ende des christlichen Reiches (siehe dazu unten S. 110), führten zu dieser aus politisch-religiösen Gründen entwickelten, zweifelsohne von Pseudo-Methodius selbst erfundenen Genealogie (siehe unten S. 110-111; zu den in dieser Genealogie auftretenden Namen vgl. Sackur, *Sibyllinische Texte* (siehe oben Anm. 2), S. 26-33, und Nau, 'Révélations' (siehe oben Anm. 3), S. 447, Anm. 1, S. 448, Anm. 1-3). Der Name *Kušat* wurde natürlich konstruiert auf der Grundlage von *Kuš*, 'Äthiopien', in Ps. 68,31. Vielleicht hat Pseudo-Methodius die exegetische Tradition gekannt, wodurch *Kuš* in Ps. 68,31 auf die 'Königin von *Kuš* und *Saba*' bezogen wurde (siehe unten Anm. 85), und hat er ebenfalls Traditionen gekannt, wodurch Alexander mit der Königin von *Saba* in Beziehung gesetzt wurde (vgl. Sackur, *Sibyllinische Texte*, S. 27-29; E. Ullendorf, 'Candace (Acts VIII.27) and the Queen of Sheba', *New Testament Studies*, II (1955/56), S. 53-56; J. Trumpf, 'Alexander und die Königin von *Saba*', *Athenaeum. Studii periodici di letteratura e storia dell'antichita*, N.S. 44 (Pavia 1966), S. 307-308).

⁸⁵ Die syrische Exegese bezieht diesen Psalmvers auf die zukünftige Bekehrung Äthiopiens oder Indiens. So heisst es im Kommentar des Denḥā-Grigor, *MS Brit. libr. Or.* 9354, Fol. 89^r, 9-13: *wkwš ... tšlm 'yd' l'lh' btr pwny' kd mwdy' bmrwth*: 'Und Äthiopien ... wird die Hand Gott übergeben: nach der Bekehrung, wenn es sich zu seiner (Gottes) Herrschaft bekennt' (vgl. zu diesem Kommentar Baumstark, *Geschichte* (siehe oben Anm. 15), S. 220). Išo'dad von Merw, Ed. C. Van Den Eynde, *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament, VI. Psaumes, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 433, *Scriptores Syri*, Tom. 185 (éd.), Vol. 434, *Scriptores Syri*, Tom. 186 (trad.), (Lovanii, 1981), S. 105, 24-27 (éd.), S. 116, 27-177,2 (trad.), fügt noch hinzu: 'Das geschah in den Tagen Salomos, als von überall her Geschenke zu ihm kamen und die Königin von *Kuš* und *Saba* in eigner Person zu ihm kam' (I. Kön. 10, 1-13). Diese Exegese geht zurück auf den Psalmenkommentar des Theodoros von Mopsuestia; siehe R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes (I-LXXX)*, *Studi e Testi*, 93 (Città del Vaticano, 1939), S. 445, 4-11. Dionysios bar Šalibi bezieht die Stelle auf die zukünftige Bekehrung durch den Apostel Thomas (*MS Paris syr.* 66, Fol. 248^r, II), wobei die Identifikation von *Kuš* mit Indien eine Rolle gespielt haben dürfte (vgl. F. Haase, *Apostel und Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen*, Neutestamentliche Abhandlungen, IX. Bd., 1-3. Heft (Münster, 1922), S. 264-268). Bar Hebräus, Ed. P. De Lagarde, *Praetermissorum libri duo*

Paulus redet in dem mit Ps. 68,31 zu verbindenden Vers 1.Kor. 15,24 klar über das Ende der Zeiten:

‘Und das Königreich der Christen wird alle Königreiche der Erde unterwerfen und durch dieses (Königreich) wird *jedes Haupt und jede Herrschaft aufhören und zu Ende gehen* (1.Kor. 15,24). Und alle werden mit diesem (Königreich der Christen) kämpfen und durch dieses unterworfen werden und zu Ende gehen. Und auf der ganzen Erden wird nicht ein Haupt und eine Herrschaft übrigbleiben, wenn der Sohn des Verderbens sich offenbaren wird, ausser dem Königreich der Griechen, denn (dieses Königreich) *wird die Macht Gott übergeben* (Ps. 68,31) gemäss dem Wort des Apostels, der sprach: *Und jedes Haupt und jede Herrschaft und alle Mächte werden zu Ende gehen. Darauf wird der Sohn das Königreich der Christen Gott, dem Vater, übergeben*’ (1. Kor. 15,24)⁸⁶.

Bei diesem ‘Sohn’, der das Königreich Gott übergeben wird, handelt es sich de facto um den byzantinischen Kaiser⁸⁷. Denn die Erfüllung der Prophezeiung Ps. 68,31/1. Kor. 15,24 bildet die Abdikationsszene auf Golgatha bei der Erscheinung des Antichrist:

‘Und sobald sich der Sohn des Verderbens offenbaren wird, wird der König der Griechen aufsteigen und sich aufstellen auf Golgotha. Und das heilige Kreuz wird aufgestellt werden an jenem Ort, an dem es aufgefplant wurde, als es Christus trug. Und der König der Griechen wird seine Krone auf die Spitze des heiligen Kreuzes setzen und seine beiden Hände gen Himmel ausstrecken und *das Königreich Gott, dem Vater, übergeben* (1. Kor. 15,24). Das heilige Kreuz, an dem Christus gekreuzigt wurde, wird sich gen Himmel erheben und die Krone des Königtums zusammen mit ihm, weil das heilige Kreuz, an dem Christus gekreuzigt wurde—für

(Gottingae, 1879), S. 178, 14-15: *wkws̄ tšlmy. ‘rmny’ whndwy’ nqdmwn ‘yd’ l’lh. h nwdwn bmrwth: d’pslwmn*: ‘Und Äthiopien wird übergeben. Exegese: Und die Äthiopier (oder: Indier) werden zuerst die Hand Gott (übergeben), d.h. seine Herrschaft bekennen, um Psalmen zu singen’.

⁸⁶ *Vat. syr.* 58, Fol. 126^v, 12-127^v, 2.

⁸⁷ Zur Verbindung von 1. Kor. 15,24 mit dem Eschaton in abendländischer und morgenländischer Tradition vgl. Verhelst, ‘Préhistoire’ (siehe oben Anm. 5), S. 95, Anm. 224, und E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi*, Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 12 (Tübingen, 1971). So auch in syrisch-nestorianischer und syrisch-monophysitischer Tradition: z.B. im sog. *Anonymen Kommentar*, MS Diy. 22, S. 870,25-32 (vgl. zu diesem Kommentar G.J. Reinink, *Studien zur Quellen- und Traditionsgeschichte des Evangelienkommentars der Gannat Bussame, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 414, *Subsidia*, Tom. 57, Louvain, 1979, S. 165-166) und bei Bar Hebräus, Ed. M. Loehr, *Gregorii Abulfaragii Bar Ebhraya in epistulas paulinas adnotationes* (Gottingae, 1889), S. 19, 14-15. Aussergewöhnlich in Pseudo-Methodius’ Exegese ist nicht die Tatsache, dass er den Vers eschatologisch auslegt und ‘Sohn’ als das Subjekt des Verbs ‘übergeben’ einführt, sondern dass er später diesen ‘Sohn’ nicht mit Christus, sondern mit dem ‘Sohn der Kušat’, d.h. dem aus dem Geschlecht Kušats stammenden Endkaiser, verbindet (siehe unten). Der Kaiser ist Stellvertreter Christi auf Erden (vgl. unten S. 105).

die Erlösung aller Menschen, die an ihn glauben, wurde er gekreuzigt—, das Zeichen ist, das erscheinen wird vor der Ankunft unseres Herrn, um die Leugner zu beschämen. Und es wird in Erfüllung gehen das Wort des seligen David, der prophezeite über das Ende der Zeiten und sagte: *Äthiopien (Kuš) wird die Macht Gott übergeben* (Ps. 68,31), weil der Sohn der Kušat, der Tochter des Pīl, des Königs der Äthiopier (Kuššāyē), derjenige ist, der *die Macht Gott übergeben wird* (Ps. 68,31). Und sobald sich das heilige Kreuz gen Himmel erhoben hat und der König der Griechen seine Seele seinem Schöpfer übergeben hat, *werden jedes Haupt und jede Herrschaft und alle Mächte zu Ende gehen* (1. Kor. 15,24) und es wird sich unmittelbar der Sohn des Verderbens offenbaren ...⁸⁸.

Auch die Stelle 2. Thess. 2,7 wendet Pseudo-Methodius für die Begründung der Unbesiegbarkeit des byzantinischen Reiches an. Während Johannan die Worte: *das, was jetzt aufhält* (2. Thess. 2,7), auf die göttliche Fürsorge bezieht, die die Ankunft des Antichrist aufhält⁸⁹, bezieht Pseudo-Methodius sie auf das byzantinische Reich, das—in Verbindung mit dem Kreuz Christi—bis zum Ende der Welt besteht⁹⁰.

⁸⁸ *Vat. syr. 58*, Fol. 135^r, 12-135^r, 13; zu den dieser Abdikationsszene zugrunde liegenden syrischen Quellen vgl. Reinink, 'Die syrischen Wurzeln' (siehe oben Anm. 12), S. 202, und Martinez, 'The Apocalyptic Genre in Syriac: The World of Pseudo-Methodius' (siehe oben Anm. 3).

⁸⁹ Siehe oben S. 92; Johannan folgt hier der traditionellen nestorianischen Exegese, die Iso'dad von Merw zufolge auf Theodorus von Mopsuestia zurückgeht. Iso'dad von Merw kennt auch die Exegese, die diese Worte auf die Herrschaft der Römer bezieht (siehe unten Anm. 91). Iso'dad betrachtet diese Auslegung, die er auf Johannes Chrysostomus zurückführt, als weniger zutreffend (Ed. M. Dunlop Gibson, *The Commentaries of Isho'dad of Merw*, Vol. V, Part. I, *Horae Semiticae*, No. XI, Cambridge, 1916, S. 131, 20-132,5).

⁹⁰ *Vat. syr. 58*, Fol. 126^r, 5-13. Pseudo-Methodius bezieht *hw m' dhš' 'hyd*, 'das, was jetzt aufhält' (ὁ κατέχων), auf *mlkw' hd' d'hyd' gws*, 'dieses Königreich (der Griechen, d.h. der Römer), das seine Zuflucht nimmt' (nämlich zum heiligen Kreuz: Fol. 126^r, 14-15, Fol. 126^r, 4-5). Das Kreuz, das *'hyd hylh lrwm' wl'wmg*, 'Macht hat in Höhe und Tiefe' (Fol. 126^r, 15-16), ist unbesiegbar (Fol. 126^r, 3-4). Pseudo-Methodius spielt also mit verschiedenen Anwendungsmöglichkeiten des Wortes *'hyd*. Das *'hyd* (2. Thess. 2,7) wird zu *'hyd' gws* (das byzantinische Reich, das seine *Zuflucht nimmt* zum heiligen Kreuz) und zu *'hyd hylh* (das Kreuz, das *Macht hat* und unbesiegbar ist). Die Unbesiegbarkeit des byzantinischen Reiches ist also eine abgeleitete. Denn tatsächlich ist nur das Kreuz Christi unbesiegbar und vermittelt dem christlichen Reich unbesiegbare Kraft. Pseudo-Methodius stützt sich auf die traditionelle Exegese, die 2. Thess. 2,7 mit dem Königreich der Römer verbindet (siehe unten Anm. 91), führt sie aber einen bedeutenden Schritt weiter. Das Kreuz ist für ihn das Symbol par excellence der christlichen Religion und des auf Erden das himmlische Königreich vertretenden christlichen Weltreiches. *De facto* handelt es sich bei dem, was 'aus der Mitte weggenommen werden muss' (2. Thess. 2,7) um 'das Priestertum, das Königtum und das heilige Kreuz' (Fol. 126^r, 11). Pseudo-Methodius fasst diese 'Mitte' ganz buchstäblich auf. Es handelt sich um die 'Mitte der Erde' (Golgotha-Jerusalem) und das, was 'aus der Mitte weggenommen werden muss' bei der Ankunft des Antichrist ist 'das Priestertum, das Königtum und das heilige Kreuz'. Das vollzieht sich in der Abdikationsszene auf Golgotha, wenn die Krone des Endkaisers sich mit dem Kreuz gen Himmel erheben wird; vgl. zu den auf die sog. *syrische Schatzhöhle* zurückgehenden typologischen

Es gibt keine Weltmacht, also auch nicht die arabisch-islamische Weltmacht, die Byzanz vernichten kann, weil das christliche Reich bis zur Ankunft des Antichrist besteht (Belegstelle: 2. Thess. 2,7)⁹¹. Ja, es ist sogar vorhergesagt worden, dass Byzanz die ganze Welt erobern wird (Belegstelle: 1. Kor. 15,24), wonach das irdische Königtum zu Ende geht, indem der christliche Kaiser das Königreich der Christen Gott übergibt (Belegstellen: 1. Kor. 15,24 und Ps. 68,31).

Die verschiedenen Blickwinkel, unter denen beide Autoren Vergangenheit und Zukunft darstellen, sind einerseits auf die politischen Entwicklungen nach der Vollendung der Weltgeschichte Johannans, wodurch eine neue Dimension der Krisenlage, in der sich die christliche Bevölkerung Nordmesopotamiens befand, hinzugefügt wurde, andererseits darauf zurückzuführen, dass Johannan und Pseudo-Methodius in verschiedenen kirchlichen Milieus lebten und für verschiedene Zielgruppen schrieben.

Als Pseudo-Methodius zur Feder griff, um den bevorstehenden Untergang arabisch-islamischer Herrschaft vorherzusagen, war die Rebellion al-Mukhtār schon wieder einige Jahre vorbei und die politische Rolle der *šurtē* in Mesopotamien ausgespielt. In Mesopotamien herrschte seit dem Tode al-Mukhtār (A.D. 687) Muṣ'ab b. al-Zubayr, der Bruder des mekkanischen Gegenkalifen 'Abd Allāh b. al-Zubayr⁹². Nachdem der fünfte Kalif der Umayyaden 'Abd al-Malik im Jahre 689 mit dem byzantinischen Kaiser Justinian II. einen für Byzanz vorteilhaften Friedensvertrag geschlossen hatte⁹³, konnte er nach zwei erfolglosen Kam-

und symbolischen Hintergründen dieser Exegese Reinink, 'Die syrischen Wurzeln' (siehe oben Anm. 12), S. 201. Die zentrale Rolle des Kreuzes bei Pseudo-Methodius hängt m.E. auch mit dem zentralen Problem des Abfalls zusammen (siehe unten S. 104).

⁹¹ Pseudo-Methodius stützt sich auf die traditionelle Exegese, die dem römischen bzw. byzantinischen Reich die Herrschaft bis zum Augenblick des Weltendes sichert; vgl. dazu G. Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie*, Münchener Universitäts-Schriften, 9 (München, 1972), S. 55, Anm. 332; J. Adamek, *Vom römischen Endreich der mittelalterlichen Bibelerklärung*, Diss. (München, 1938), S. 31-51; H.D. Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 9 (Münster, 1979), S. 55-71. Die syrisch-monophysitischen Exegeten folgen in der Regel der 'Romexegese' von 2. Thess. 2,7: So La'zar von Bet Qandasa, MS *BL Add. 14,682*, Fol. 85^v, 5 (zum Autor siehe Baumstark, *Geschichte* (siehe oben Anm. 15), S. 271), Severus, MS *Vat. syr. 103*, Fol. 283^v, 13-17 (Baumstark, *Geschichte*, S. 279). Moses bar Kepha, MS *Bodl.or.703*, S. 50, I, 26-51, I, 1 (Baumstark, *Geschichte*, S. 281) und Bar Hebräus, Ed. Loehr, S. 36, 14-16.

⁹² Siehe oben S. 90.

⁹³ G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, in *Byzantisches Handbuch*, 1. Teil, 2. Bd. (München, 1952), S. 106.

pagnen (in den Jahren 689 und 690) im Jahre 691 die umaiyadische Herrschaft über Mesopotamien wiederherstellen⁹⁴. Ungefähr zur gleichen Zeit (A.D. 691/2), so erfahren wir durch die Chronik des Pseudo-Dionysios⁹⁵, führte 'Abd al-Malik in Mesopotamien eingreifende Steuerreformen durch, infolge derer die Steuerlast der Bevölkerung erheblich schwerer wurde⁹⁶. Sebastian Brock hat m.E. recht, wenn er die von Pseudo-Methodius nach der Hungersnot beschriebene neue Plage einer untragbar hohen Steuerbelastung mit 'Abd al-Maliks Zensus in Beziehung setzt⁹⁷. Durch die Steuermassnahmen 'Abd al-Maliks war die Gefahr der Konversion bedrohlich gross geworden. Konversion war eine Möglichkeit, sich von der Kopfsteuer zu befreien⁹⁸. Hier liegt die Erklärung dafür, dass Pseudo-Methodius sich so sehr bemüht, das Problem des Abfalls⁹⁹ als ein durch die endzeitliche *mardūtā*, 'Kasteiung', hervorgerufenes Phänomen zu erklären. Gott selbst hat diese *mardūtā* gewollt, denn aus ihr geht hervor, wer zu den wahrhaften Christen gehört¹⁰⁰. So erklärt Pseudo-Methodius nicht nur das Problem der Konversion geschichtstheologisch, sondern er schmiedet zugleich die am meisten zweckdienliche Waffe gegen die Gefahr der Konversion. Gerade weil er zur endzeitlichen *mardūtā* gehört, bildet der Übertritt zum Islam keine wirkliche Befreiung aus den Bedrängnissen. Im Gegenteil: In kurzem wird Gott seine *mardūtā* beenden, worauf der Kaiser von Byzanz sich erheben wird, um die 'ismaelitischen' Vollstrecker der *mardūtā* zu vernichten und die Abtrünnigen zu bestrafen¹⁰¹. Pseudo-Methodius' negative Porträtierung der Muslime als barbarischer Tyrannen, die durch den politisch-religiösen Erlöser der christlichen Welt (den Kaiser von Byzanz) vernichtet werden, hängt unmittelbar mit seinem Kampf gegen die Gefahr der Konversion zusammen. Der Endkaiser erhebt sich gegen die 'Söhne Ismaels' und die Abtrünnigen gerade in dem Augenblick, in dem die Muslime auf dem Gipfel ihrer Macht und Anmassung

⁹⁴ *EP*, Vol. I, S. 76-77.

⁹⁵ J.-B. Chabot, *Chronique de Denys de Tell-Mahré* (Paris, 1895), S. 10.

⁹⁶ Vgl. D.C. Dennett, *Conversion and Poll Tax in early Islam* (Cambridge, Mass., 1950), S. 45-47.

⁹⁷ Brock, 'Syriac Sources' (siehe oben Anm. 3), S. 34; *id.*, 'Syriac Views' (siehe oben Anm. 14), S. 19.

⁹⁸ Siehe u.a. Dennett, *Conversion* (siehe oben Anm. 96), S. 48.

⁹⁹ Kaegi, 'Byzantine Reactions' (siehe oben Anm. 59), S. 145, bemerkt mit Recht, dass 'The author of the Pseudo-Methodius apocalypse foresaw a subsequent period in which many Christians would convert to Islam'.

¹⁰⁰ Siehe oben S. 95-96.

¹⁰¹ Siehe oben S. 98.

schimpfen: 'Die Christen haben keinen Erlöser (*pārūqā*)!' ¹⁰². Dieses Schimpfwort spricht den Christen nicht nur einen politischen 'Erlöser' ab, sondern stellt zugleich auch den christlichen Erlösungsgedanken in Frage (*pārūqā* ist das syrische Äquivalent für σωτήρ!). Bereits in frühester islamischer Polemik gegen das Christentum begegnet das Argument, dass die politischen Erfolge der Muslime zeigen, dass der Islam die wahre Religion darstelle und der christliche Erlösungsgedanke falsch sei ¹⁰³. Pseudo-Methodius' Endkaiser ist deshalb nicht nur politischer Erlöser, sondern auch Stellvertreter Christi auf Erden und Verteidiger der wahren christlichen Religion ¹⁰⁴. Seine Krone, Symbol des irdischen Reiches, ist deshalb eng verbunden mit dem Kreuz Christi, Symbol des himmlischen Reiches, und deshalb besteht das Ende der irdischen Macht in der gemeinsamen Himmelfahrt der Krone und des Kreuzes ¹⁰⁵. Das Kreuz wird jedoch zurückkehren bei der zweiten

¹⁰² *Vat. syr.* 58, Fol. 133^r, 12-13.

¹⁰³ Kaegy, 'Byzantine Reactions' (siehe oben Anm. 59), S. 144, bemerkt zutreffend: 'The author (d.h. Pseudo-Methodius) was careful to emphasize that God had no love for the Muslim Arabs, that their victories did not signify divine approval of them or Islam, but instead resulted from strong divine disapproval—supported by appropriate scriptural quotations—of recent Christian conduct. The author apparently wished to point out that Arab military successes did not justify any Christian conversions to Islam'. In dem Dialog zwischen einem Mönch des Klosters von Bet Hale und einem Notabel des Emirs Maslama (gest. 737/8 oder 740/1) fragt der Muslim, ob die Tatsache, dass die Muslime die Macht haben über alle Religionen und Völker der Welt, nicht ein Beweis dafür ist, dass der islamische Glaube eine bessere Religion darstelle als der christliche Glaube mit seiner Annahme, dass Gott einen Sohn hat, und mit seiner Kreuzverehrung (*MS Diy.* 95, Fol. 1^r—2^r; vgl. zu diesem Text Crone-Cook, *Hagarism* (siehe oben Anm. 67), S. 163, Anm. 23). Wie wichtig dieser Punkt ist, ergibt sich aus dem Schlussteil der Diskussion, wo der Mönch unter Zuhilfenahme von Schriftzitate darlegt, dass die 'Söhne Ismaels' nicht über die Christen herrschen wegen ihrer Gerechtigkeit, sondern wegen der Sünden der Christen, die von Gott bestraft werden, gerade weil er die Christen liebt (Fol. 8^r-^v). Die gleiche Argumentation begegnet bei Pseudo-Methodius, *Vat. syr.* 58, Fol. 128^r, 16-128^r, 3: Gott liebt die 'Söhne Ismaels' nicht, benutzt sie aber lediglich, um die Sünden der Christen zu bestrafen. Herr P. Jager, der die Ausgabe dieses wichtigen Dialoges vorbereitet, meint, dass diese 'christian apology against the Tayoye—in the shape of a *drošo* (question and answer)—is one of the oldest, if not the oldest transmitted Syriac apology against the Muslims' (P. Jager, 'Intended Edition of a Disputation between a Monk of the Monastery of Bet Hale and one of the Tayoye'; dieser Aufsatz wird veröffentlicht in den im Jahre 1987 in den *Orientalia Christiana Analecta* (Rom) zu erscheinenden proceedings des IV. Symposium Syriacum).

¹⁰⁴ Siehe dazu Reinink, 'Die syrischen Wurzeln' (siehe oben Anm. 12), S. 198, Anm. 8, und Suermann, *Geschichtstheologische Reaktion* (siehe oben Anm. 3), S. 196.

¹⁰⁵ Dieses Motiv hat Pseudo-Methodius dem im 6.Jhdt in Edessa entstandenen *syrischen Roman von Kaiser Julian* entnommen; siehe Reinink, 'Die syrischen Wurzeln' (siehe oben Anm. 12), S. 202; Martinez, 'The Apocalyptic Genre in Syriac: The World of Pseudo-Methodius' (siehe oben Anm. 3); vgl. jetzt auch Suermann, *Geschichtstheologische Reaktion* (siehe oben Anm. 3), S. 202-204.

Ankunft des Herrn als Zeichen der Erlösung aller Menschen, die an ihn glauben, und zur Beschämung der Leugner¹⁰⁶.

ʿAbd al-Maliks Arabisierungs- und Islamisierungspolitik in dem seit dem Jahre 692 wieder eine Einheit bildenden arabischen Reich führte dazu, dass der Friede mit Byzanz zu Ende ging. Bereits im gleichen Jahr wurde der Krieg mit den Byzantinern erneuert infolge der Weigerung des Kaisers, die neuen von ʿAbd al-Malik eingeführten muslimischen Münzen zu akzeptieren¹⁰⁷. Als die Gerüchte über den neuen bevorstehenden Krieg Mesopotamien erreichten, griff Pseudo-Methodius zur Feder, um zu prophezeien, dass der Kaiser 'am Ende der 10. Jahrwoche' (also im gleichen Jahre 692!) den endgültigen Sieg über die Muslime davontragen würde¹⁰⁸. Er warnte seine 'Zuhörer' davor, dass sie aus der Restauration der Einheit und der internen und externen Verstärkung der arabisch-islamischen Herrschaft nicht den Fehlschluss ziehen sollten, dass es ein dauerhaftes, die Existenz von Byzanz bedrohendes islamisches Reich geben werde, weil es sich bei den bevorstehenden militärischen Auseinandersetzungen um den endzeitlichen, zum Sieg und zur Weltherrschaft von Byzanz führenden Krieg handle.

Die Prophezeiung, dass der neue Krieg zwischen den Arabern und den Byzantinern auf den endgültigen Untergang des arabisch-islamischen Reiches hinauslaufe, gründet Pseudo-Methodius auf die Idee der eschatologischen Weltherrschaft von Byzanz¹⁰⁹. Er versucht die gegenwärtige Krisenlage seiner Kirche zu beschwören, indem er für Byzanz, das christliche Imperium und den Kaiser als den einzigen politischen Vertreter christlicher Kultur und Religion auf Erden Propaganda treibt. Wie sehr die im Jahre 687 ausgebrochene Pestepidemie und Hungersnot das sittliche und religiöse Leben innerhalb der christlichen Gemeinden Nordmesopotamiens angegriffen hatten, bezeugen Joḥannan und Pseudo-Methodius beide. Wie so oft in der Geschichte hatten auch jetzt Katastrophen wie diese bei vielen Christen den Gedanken rege gemacht.

¹⁰⁶ *Vat. syr.* 58, Fol. 135^v, 6. Das Wort *kāpūrē*, 'Leugner', ist polemisch gefärbt bei Pseudo-Methodius. Zu ihnen gehören die Christen, die aus freiem Willen Christus leugnen und sich den Muslimen anschließen; vgl. Reinink, 'Die syrischen Wurzeln' (siehe oben Anm. 12), S. 198.

¹⁰⁷ Vgl. *EP*, Vol. I, S. 76-77.

¹⁰⁸ *Vat. syr.* 58, Fol. 133^v, 2-133^v, 13.

¹⁰⁹ Vgl. dazu Podskalsky, *Reichseschatologie* (siehe oben Anm. 91); Suermann, *Geschichtstheologische Reaktion* (siehe oben Anm. 3), S. 197-200. In der Entwicklung dieser Idee zeigt Pseudo-Methodius sich aber vor allem von der *syrischen Alexanderlegende* abhängig (siehe unten S. 109).

dass das Ende der Zeit dämmere. Während Johānnan jedoch im Jahre 687 oder kurz danach noch die Erwartung hegen konnte, dass das arabisch-islamische Reich unheilbar geschwächt sei¹¹⁰ und der endzeitliche Zusammenbruch aller Weltmächte mit der Vernichtung der arabischen Herrschaft durch die nicht-arabischen muslimischen *šurṭē* anfangen werde, sah Pseudo-Methodius wenige Jahre später ein muslimisches Reich, in dem ein kräftiger Kalif die politische Einheit wiederhergestellt hatte und bestrebt war diese durch Massnahmen der Arabisierung und Islamisierung weiter zu verstärken, Massnahmen, welche, indem sie die Gefahr der Konversion akut machten, eine noch grössere Bedrohung für die immerhin innerlich schon geschwächten christlichen Gemeinden Nordmesopotamiens enthielten. In diesem Zustand standen Pseudo-Methodius kaum andere Mittel zur Verfügung, um die Notlage zu beschwichtigen, als die theologische Erklärung des Abfalls als Teil der endzeitlichen *marḏūtā* und die politisch-religiöse Propaganda für Byzanz. Denn wer sonst als das byzantinische Reich konnte dem jetzt wieder gestärkten arabischen Reich Widerstand leisten? Wie Johānnan glaubt Pseudo-Methodius, dass die Vernichtung des arabisch-islamischen Reiches den Anfang der letzten Weltepoche bilden würde, aber es gab in den neuen Verhältnissen nur eine politische Macht, von der man glauben konnte, dass sie zu dieser Operation imstande sei: Byzanz. Und die Hoffnung, dass Byzanz es verhindern würde, dass das muslimische Reich sich nicht nur nicht weiter befestigen und ausbreiten, sondern sogar von der Weltbühne verschwinden würde, konnte sich auf die hoffnungsvollen Entwicklungen des letzten Dezenniums stützen (der wichtige, einen Wendepunkt bildende byzantinische Sieg im Jahre 678¹¹¹ und der für Byzanz günstige Friedensvertrag im Jahre 689¹¹²).

Aber wie konnten die Bevölkerungen der syrischen Kirchen Mesopotamiens für die Idee gewonnen werden, dass der byzantinische Kaiser die Muslime in kurzem definitiv schlagen und die Weltherrschaft der Byzantiner begründen würde? Wir sahen bereits im Bericht des Johānnan bar Penkaye, dass nestorianische Kreise den Kaisern nicht gerade positiv gegenüberstanden. In Johānnans Optik sind sie durch ihre Religionspolitik letzten Endes für das Kommen der Araber verantwortlich gewesen¹¹³. Aber die Idee einer Zukunft unter byzantinischer Obergewalt war syrisch-monophysitischen Kreisen noch am meisten

¹¹⁰ Siehe oben S. 88.

¹¹¹ Ostrogorsky, *Geschichte* (siehe oben Anm. 93), S. 101-102.

¹¹² Siehe oben S. 103.

¹¹³ Siehe oben S. 86.

zuwider. Ein Komplex von theologischen, (kirchen) politischen und gesellschaftlichen Faktoren hatte im 6. Jhd. und in den ersten beiden Dezennien des 7. Jhdts dazu geführt, dass die Kluft zwischen der monophysitischen Bevölkerung in den östlichen Provinzen von Byzanz und der chaledonischen Reichskirche und der diese Kirche repräsentierenden byzantinischen Obergewalt schliesslich so tief geworden war, dass viele Monophysiten die arabischen Eroberer als Erlöser vom Joch der chaledonischen Verfolger begrüßten¹¹⁴. Wenn Johānnan bar Penkaye schreibt, dass die Monophysiten während der Regierungszeit Mu'āwiyas, anstatt sich um die Bekehrung von Heiden zu bemühen, fast alle chaledonischen Kirchen übernommen hatten¹¹⁵, so ist nicht zu erwarten, dass die Monophysiten wenige Jahre später den byzantinischen Kaiser als Erlöser vom muslimischen Joch begrüßen würden. Denn sie konnten aufgrund der Erfahrungen der Vergangenheit befürchten, dass die Wiederherstellung der byzantinischen Gewalt in den ehemaligen östlichen Provinzen von Byzanz zur Restauration der chaledonischen Reichskirche und zur Verfolgung der monophysitischen Kirche führen würde¹¹⁶.

Pseudo-Methodius' leidenschaftliches Plädoyer für Byzanz und den byzantinischen Kaiser setzt die gründlich gestörten Verhältnisse zwischen der monophysitischen Bevölkerung des Ostens und der byzantinischen Reichskirche voraus und versucht mit den gleichen Argumenten wie ein kurz vor den arabisch-islamischen Eroberungen in Nordmesopotamien entstandenes Werk die syrisch-monophysitische Bevölkerung für Byzanz und den Kaiser günstig zu stimmen. Es handelt sich hier um eine in der modernen Literatur gewöhnlich als die *syrische Alexanderlegende* bezeichnete, im Jahre 629/30, kurz nach Herakleios' Sieg über die Perser und der byzantinischen Wiedereroberung der östlichen Provinzen, entstandene pro-byzantinische Propagandaschrift¹¹⁷, deren Verfasser die

¹¹⁴ Siehe W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge-London-New York-Melbourne, 1979), S. 317.

¹¹⁵ Siehe oben S. 87. Dieser Vorwurf Johānanns ist durchaus glaubwürdig. Auch früher, unter persischer Herrschaft, haben die Monophysiten—dabei unterstützt durch die Religionspolitik des Chosrau II.—sich darum bemüht, die 'Chaledoner' zu vertreiben (vgl. Frend, *Monophysite Movement* (siehe oben Anm. 114), S. 336-337; A.N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, I (602-634), Amsterdam, 1968, S. 64).

¹¹⁶ Vgl. zu den heftigen Verfolgungen der Monophysiten in Edessa und Nordmesopotamien vor den arabisch-islamischen Eroberungen J.B. Segal, *Edessa «The Blessed City»* (Oxford, 1970), S. 95-100; Michael Syrus, *Chron.* X, 23, Ed. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, II (Paris, 1901), S. 372-373 (Übers.), IV (Paris, 1910), S. 386 (Text).

¹¹⁷ Ed. Budge (siehe oben Anm. 82), S. 255-275 (Text), S. 144-158 (Übers.). Vgl. zu diesem Werk Th. Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*, Denkschriften

syrisch-monophysitische Bevölkerung Nordmesopotamiens, die den Rückkehr der verhassten 'Chalkedoner' und der Restauration der chalkedonischen Reichskirche mit Furcht und Schrecken entgegensah, für die der religiösen und politischen Einheit des Reiches nachstrebende Versöhnungspolitik des Kaisers zu gewinnen versuchte¹¹⁸. Der Verfasser der *Alexanderlegende* stellte in das Zentrum seiner pro-byzantinischen Propaganda die Idee, dass das von Alexander dem Grossen gegründete christlich-byzantinische Reich von seiner Gründung an bis zum Eschaton eine besondere heilsgeschichtliche Rolle zu erfüllen habe. Diese beginnt mit dem Sieg des gläubigen Königs Alexander über die Perser und seiner Gründung des christlichen Imperiums und endet mit der Weltherrschaft von Byzanz am Ende der Zeiten¹¹⁹. Sowohl Alexander der Grosse wie auch der heidnische Perserkönig prophezeien in diesem Werk, dass 'das Königreich des Hauses Alexanders' am Ende der Zeit alle Königreiche der Welt unterwerfen und darauf das irdische Königtum Christo übergeben werde¹²⁰.

So wie der Verfasser der *Alexanderlegende* seine monophysitischen Leser mit Hilfe des in der byzantinischen Reicheschatologie wurzelnden Argumentes davor warnt, dass sie ihre Hoffnung nicht auf Persien und den Perserkönig setzen sollen (die Perser als Befreier vom byzantinischen Joch und Schützer des Monophysitismus), sondern auf Byzanz und den Kaiser, so warnt Pseudo-Methodius seine monophysitischen 'Zuhörer' davor, dass sie ihre Hoffnung nicht auf die Muslime setzen sollen (die Araber als Befreier vom byzantinischen Joch und Schützer des Monophysitismus), sondern auf Byzanz und den Kaiser, weil die letzte Epoche der Weltgeschichte angebrochen sei und diese Epoche mit der byzantinischen Weltherrschaft einsetze. Der Kaiser werde im bevorstehenden neuen Krieg der arabischen Herrschaft ein Ende setzen und an all

der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, XXXVIII. Bd., V. Abh. (Wien, 1890), S. 27-33; K. Czeglédy, 'The Syriac Legend Concerning Alexander the Great', *Acta Orientalia* VII (1957), S. 231-249; zu den Beziehungen zwischen diesem Werk und dem sog. *Alexanderlied* vgl. G.J. Reinink, *Das syrische Alexanderlied. Die drei Rezensionen, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 455, *Scriptores Syri*, Tom. 196 (Lovanii, 1983), S. 1-12.

¹¹⁸ Siehe dazu G.J. Reinink, 'Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandaschrift für Herakleios' Kirchenpolitik', in *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey for his seventieth birthday*, ed. C. Laga-J.A. Munitiz-L. Van Rompay, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 18 (Leuven, 1985), S. 263-281.

¹¹⁹ Reinink, 'Alexanderlegende' (siehe oben Anm. 118), S. 272-275.

¹²⁰ *ibid.*, S. 270-271, 274; siehe auch oben Anm. 82 und Reinink, 'Die syrischen Wurzeln' (siehe oben Anm. 12), S. 204-205; Ed. Budge, S. 270, 11-14, S. 275, 2-12.

denjenigen Christen, die sich nicht nur in politischer, sondern auch in religiöser Hinsicht auf die Seite der Muslime stellen, Rache üben¹²¹. Pseudo-Methodius hat die Idee des byzantinischen Endreiches aus der *Alexanderlegende* geschöpft und diese weiterentwickelt und biblisch und genealogisch begründet. Die biblische Begründung konnte Pseudo-Methodius in Bibelstellen wie 2. Thess. 2,7 und 1. Kor. 15,24 finden¹²². Dazu wollte er eine irgendwie in den heiligen Schriften wurzelnde Genealogie entwickeln, aus der hervorgehe, dass es sich bei dem byzantinischen Reich um das von Alexander dem Grossen gegründete Reich handle und dass der jetzige Kaiser von Byzanz als letzter Spross aus dem 'Hause Alexanders' die Prophezeiung des frommen Gründers in Erfüllung gehen lassen werde¹²³. In der auffallenden Übereinstimmung im Wortlaut des syrischen Textes von 1. Kor. 15,24 und Ps. 68,31 fand Pseudo-Methodius die Möglichkeit, auf die Mutter des kinderlos gestorbenen Alexanders eine Dynastie zu gründen¹²⁴, die einen für seine monophysitischen 'Zuhörer' unbelasteten (äthiopischen) Anfang hatte.

¹²¹ Siehe Reinink, 'Alexanderlegende' (siehe oben Anm. 118), S. 274-275, und oben S. 98.

¹²² Siehe oben S. 101 und S. 103 und Anm. 87,91.

¹²³ Dabei spielt zweifelsohne auch eine Typologie: Alexander-Endkaiser, eine Rolle, denn so—mittels typologischer Geschichtsdarstellungen—arbeitet Pseudo-Methodius stets (siehe Reinink, 'Ismael' (siehe oben Anm. 1), S. 339-344; *id.*, 'Die syrischen Wurzeln' (siehe oben Anm. 12), S. 201-203). Diese Typologie wurde bereits in der *Alexanderlegende* vorbereitet, der eine Alexander-Herakleios-Typologie zugrunde liegt (siehe Reinink, 'Alexanderlegende' (siehe oben Anm. 118), S. 280). Bereits W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche* (Göttingen, 1895), S. 39, hat darauf hingewiesen, dass 'der letzte König als Gegenbild Alexanders des Grossen aufgefasst' wird (vgl. auch *id.*, 'Beiträge zur Geschichte der Eschatologie', *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XX (1900), S. 279). Der gläubige König Alexander eroberte fast die ganze Welt, schloss die unreinen Völker des Nordens (Gog-Magog) hinter den 'Toren des Nordens' ein und gründete das 'christliche' Weltimperium (*Vat. syr.* 58, Fol. 123^v, 12-125^v, 2). Der Endkaiser wird wie Alexander die ganze Welt erobern; zur Zeit seiner Weltherrschaft werden die 'Tore des Nordens' geöffnet werden, damit die unreinen Völker des Nordens die Welt überfluten; er bildet das Ende des christlichen Weltimperiums, indem er das Königtum Gott übergibt. Pseudo-Methodius nennt den Endkaiser wie Alexander 'den Sohn der Kušat' (*Vat. syr.* 58, Fol. 135^v, 8-11) und betont so ihre gemeinsame positiv zu bewertende äthiopische Abstammung (siehe unten). Auch die Verbindung zwischen Alexander und Jerusalem in der *Alexanderlegende*, die die politische und religiöse Einheit im byzantinischen Reich symbolisieren soll (vgl. Reinink, 'Alexanderlegende' (siehe oben Anm. 118), S. 280), steht in typologischer Beziehung zu der Verbindung zwischen dem Endkaiser und Jerusalem, obgleich auf Pseudo-Methodius auch noch andere Quellen eingewirkt haben, wodurch Jerusalems Stellung als die «Mitte der ganzen Welt» besonders hervorgehoben wurde (vgl. weiter Reinink, 'Die syrischen Wurzeln' (siehe oben Anm. 12), S. 200-203).

¹²⁴ Siehe oben S. 99 und Anm. 84.

Durch die Zurückführung des byzantinischen Reiches auf eine äthiopische (lies: monophysitische) Königstochter versuchte Pseudo-Methodius seine monophysitischen 'Zuhörer' davon zu überzeugen, dass sie ruhig ihr Vertrauen auf den aus diesem Geschlecht stammenden Endkaiser stellen können¹²⁵. Er werde nach der Besiegung der Araber nicht die Monophysiten verfolgen, sondern lediglich die 'Söhne Ismaels' und diejenigen Christen, die sich diesen 'Heiden' anschließen, und eine *alle Christen* in gleichem Masse schützende, bis zum Weltende dauernde Weltherrschaft gründen¹²⁶.

Rijksuniversiteit Groningen

¹²⁵ Alexander, 'Byzantium' (siehe oben Anm. 3), S. 58-62; *id.*, 'Pseudo-Methodius und Äthiopien' (veröffentlicht im Russischen), in Alexander, *Religious and Political History and Thought* (siehe oben Anm. 83), S. 21-27a; I. Shahîd, 'The Kebra Nagast in the Light of Recent Research', *Le Muséon* 89 (1976), S. 174-176, und Brock, 'Syriac Views' (siehe oben Anm. 14), S. 18, glauben, dass einige Zeitgenossen des Pseudo-Methodius auf Ps. 68,31 die Hoffnung gründeten, dass aus Äthiopien ein Erlöser erscheinen werde und dass Pseudo-Methodius gegen diese Erwartung polemisiert. Man kann jedoch eine derartige Schlussfolgerung nicht aus Pseudo-Methodius' eigenen Worten ziehen (siehe oben Anm. 83). Das Hauptproblem für Pseudo-Methodius bildet nicht eine Umgebung, in der eine irrealer, sich auf die zukünftige Erlösung vom muslimischen Joch durch den monophysitischen König Äthiopiens beziehende Hoffnung vorherrschte, sondern eine Umgebung, in der die Einstellung zu Byzanz und zum byzantinischen Kaiser durchaus nicht positiv war und die Gefahr der Konversion besonders akut war. Gleichwie der Verfasser der *Alexanderlegende* versucht Pseudo-Methodius die Monophysiten günstig zu stimmen für Byzanz, aber er führt die pro-byzantinische Propaganda der *Alexanderlegende* noch weiter, indem er den letzten Spross aus dem 'Hause Alexanders' auf eine äthiopische Königstochter zurückführt. So konnte er seinen monophysitischen Zuhörern suggerieren, dass so wie der Anfang des christlichen Reiches gut war, weil Alexander der Sohn einer äthiopischen Königstochter war (Äthiopien als Symbol der monophysitischen 'Orthodoxie'), so auch das Ende gut sein werde, weil der über das nach der Besiegung der Muslime kommende Friedensreich herrschende aus dem Geschlecht derselben äthiopischen Königstochter stammende Endkaiser kein Verfolger der Monophysiten sein werde.

¹²⁶ Siehe oben S. 102. Pseudo-Methodius betont die Einheit der Christen, die durch das Kreuz und Jerusalem symbolisiert wird, und bleibt so völlig auf dem von dem Verfasser der *Alexanderlegende* gebahnten Wege (siehe Reinink, 'Alexanderlegende' (siehe oben Anm. 118), S. 280).

MARC LAUREYS-DANIEL VERHELST

PSEUDO-METHODIUS, *REVELATIONES*:
TEXTGESCHICHTE UND KRITISCHE EDITION.
EIN LEUVEN-GRONINGER FORSCHUNGSPROJEKT*

Seit Oktober 1985 läuft im *Instituut voor Middeleeuwse Studies* der *Katholieke Universiteit Leuven*, in enger Zusammenarbeit mit der *Vakgroep Mediaevistiek* der *Rijksuniversiteit Groningen*, ein Forschungsprojekt, das sich zum Ziel gesetzt hat, die komplizierte handschriftliche Überlieferung der *Revelationes* aufzuklären und den Pseudo-Methodius kritisch zu edieren. Damit soll versucht werden zumindest einige der zahlreichen Rätsel dieser faszinierenden Schrift zu lösen, wie schon von mehreren Gelehrten¹ gefordert worden ist. In erster Instanz wird eine dreisprachige, synoptische Ausgabe vorbereitet, die den syrischen Text, die wichtigste griechische Redaktion und die älteste lateinische Version des Traktats enthalten soll². Darüber hinaus wird die gesamte lateinische Tradition untersucht, um die Grundlage für eine kritische Edition aller lateinischen Fassungen zu schaffen. Wenn die Überlieferung der lateinischen Texte genügend aufgeklärt sein wird, können die verschiedenen volkssprachlichen Traditionen untersucht werden, weil wir dann imstande sein werden zu sehen, an welchen Punkt in der Transmission der lateinischen Texte die volkssprachlichen Versionen anknüpfen. Es gibt auf beiden Seiten grosses Interesse, das Projekt in dieser Richtung fortzusetzen. Weitere Forschungen über die armenischen, arabischen, altslavischen und russischen Übersetzungen sind geplant, dafür aber noch keine konkreten Entwürfe ausgearbeitet.

Im Rahmen seiner Adso-Edition³ hat Prof. Dr. D. Verhelst auch Handschriften der *Revelationes* gesammelt. Deshalb hat er in seinem

* Wir danken Prof. Dr. A. Welkenhuysen für seine sorgfältige Revision und kritische Bemerkungen, die viele Verbesserungen an diesem Beitrag ermöglicht haben.

Dank gebührt auch dem *Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* in Paris, dessen zahlreiche Karteien uns die Suche nach Pseudo-Methodiushandschriften erleichtert haben.

¹ Vgl. z.B. P. Lehmann, 'Aufgaben und Anregungen der lateinischen Philologie des Mittelalters', in *Erforschung des Mittelalters* [...], Band 1 (Stuttgart, 1941 [= 1918]), S. 37-38; B. McGinn, *Visions of the end. Apocalyptic traditions in the Middle Ages* (New York, 1979), S. 66 u. 70.

² Vgl. den Beitrag von G.J. Reinink in diesem Band, S. 82-111, Anm. 3.

³ Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi* [...], ed. D. Verhelst, *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, 45 (Turnholti, 1976).

Aufsatz, der aus diesen Adso-Forschungen hervorkam, ebenfalls die Überlieferung des lateinischen Pseudo-Methodius kurz gestreift⁴. Weil Prof. Dr. D. Verhelst damals nicht über diesen ersten Ansatz hinausgekommen ist, ist Marc Laureys jetzt die Gelegenheit gegeben worden, die Handschriften dieses Traktats systematisch aufzusuchen und die kritische Ausgabe der *Revelationes* vorzubereiten. Die Suche nach weiteren Codices, die die eine oder andere Version der *Revelationes* enthalten, ist noch nicht beendet, aber die meisten Handschriften dürften jetzt wohl bekannt sein. Im folgenden ist das Inventar dargeboten worden, so wie es zur Zeit aussieht. Es steht natürlich außer Frage, daß diese Liste nicht als völlig definitiv betrachtet werden darf. Weitere Funde sind noch immer möglich, zumal der Text in den Handschriftenkatalogen nicht überall identifiziert ist. Wenn einem Leser noch andere Codices mit dem Traktat des Pseudo-Methodius bekannt sein sollten, wären wir für eine entsprechende Benachrichtigung erkenntlich.

Bisher sind vier Redaktionen unterschieden worden. Nach einer ersten, schnellen Lektüre hat Marc Laureys jeden Text in eine dieser Versionen eingereiht. Er beschäftigt sich zur Zeit mit der Kollation des gesamten Handschriftenbestandes, die hoffentlich genauere Differenzierungen ermöglichen wird. Für den hier vorliegenden Beitrag hat er sich bemüht, die Notizen so präzise wie möglich darzubieten. Dennoch fehlen in einigen Fällen bestimmte Angaben, wenn er noch nicht in der Lage war, sie herauszufinden. Besonders für die Provenienz oder wichtige ehemalige Besitzer fehlen sehr oft die nötigen Indizien.

In einem nächsten Aufsatz hofft Marc Laureys mehr synthetische Ergebnisse seiner laufenden Methodius-Forschungen darlegen zu können. Inzwischen dürfte diese erste Bestandsaufnahme der Pseudo-Methodiustexte schon das gewaltige Interesse bezeugen, das dieser Traktat im Mittelalter genossen hat. Die beträchtliche Anzahl von Drucken läßt vermuten, daß auch in der frühen Neuzeit diese Schrift eifrig gelesen wurde. Nicht umsonst hat man noch 1683, also ungefähr tausend Jahre nach der Entstehung des Werks, die *Revelationes* als Flugschrift unter die von den Türken bedrängten Christen in Wien verbreitet, um sie zu ermahnen und zu ermutigen, daß bessere Zeiten kommen würden⁵.

⁴ 'La préhistoire des conceptions d'Adson concernant l'Antichrist', *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 40 (1973), S. 94-97.

⁵ Vgl. A. von Gutschmid, zit. bei: E. Sackur, *Sibyllinische Texten und Forschungen* [...], Halle, 1898, p. 5.

RECENSIO I

Inc.: *Sciendum namque est, quomodo exeuntes Adam quidem et Eva [...]*.

1. BASEL, Universitätsbibliothek, A.I.28.
Catalogi librorum manuscriptorum qui in bibliothecis Galliae [...] asservantur, nunc primum editi ab Gustavo Haenel, Lipsiae, 1830, Sp. 552.
 fol. 179r-187r.
2. BERLIN, Deutsche Staatsbibliothek, Ms.Phil. 1672.
 Rose (Valentin), *Verzeichniss der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Erster Band, Berlin, 1893, S. 369-374.*
 fol. 1r-7v; 12r-14v (s. XIV¹).
 Sammelhandschrift medizinischen Inhalts.
 Ehemaliger Besitzer: Sir Thomas Philipps.
3. BERLIN, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Ms.lat.fol. 733.
 Schillmann (Fritz), *Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek zu Berlin, Dritter Band, Berlin, 1919, S. 18-19.*
 fol. 161r-164v (s. XIII²)
 Die Handschrift enthält die *Historia scholastica* des Petrus Manducator und die *Revelationes*.
 Ehemaliger Besitzer: Zisterzienserkloster zu Himmerod.
4. BERN, Burgerbibliothek, 611.
 Hagen (Hermannus), *Catalogus codicum Bernensium (Bibliotheca Bongarsiana)*, Bernae, 1875, S. 479-483.
Katalog der datierten Handschriften in der Schweiz in lateinischer Schrift vom Anfang des Mittelalters bis 1550 [...], Band II. *Text*, bearbeitet von Beat Matthias von Scarpatetti [...], Dietikon-Zürich, 1963, S. 26.
 Homburger (Otto), *Die illustrierten Handschriften der Burgerbibliothek Bern. Die vorkarolingischen und karolingischen Handschriften [...]*, Bern, 1962, S. 21-23.
 fol. 101r-113r (s. VIII: A.D. 727?).
 Sammelhandschrift.
 Ehemaliger Besitzer: J. Bongars.
5. BRUSSEL, Koninklijke Bibliotheek Albert I, IV.222.
Vijftien jaar aanwinsten [...], Brussel, 1969, p. 73-74, nr. 58.
Manuscrits datés conservés en Belgique, Tome III, Bruxelles-Gand, 1978, S. 42-43.
 fol. 141r-150v (s. XV: A.D. 1448).
 Die Handschrift enthält u.a. noch einige Schriften die dem Augustinus zugeschrieben sind.
 Provenienz und ehemaliger Besitzer: Augustiner-Chorherrenstift zu Böödeken.
6. FULDA, Hessische Landesbibliothek, B 3.
 Löffler (Karl), *Die Handschriften des Klosters Weingarten (XLI. Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen)*, Leipzig, 1912, S. 102.
 fol. 88v-97v (s. XII, XIII).
 Sammelhandschrift, mit u.a. einigen Chroniken.
 Ehemaliger Besitzer: Kloster Weingarten.
7. GÖTTINGEN, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek, 4° Cod. ms.hist. 61.
Verzeichnis der Handschriften im preussischen Staate, I. Hannover, Die Handschriften in Göttingen, 2. Universitäts-Bibliothek [...], Berlin, 1893, S. 19-21.

- S. 348-264 (s. XV).
Sammelhandschrift geographischen Inhalts.
Provenienz: Norddeutschland.
8. GRAZ, Universitätsbibliothek, 951.
Kern (Anton), *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Graz*, Band 2, Wien, 1956, S. 146-148.
fol. 32v-43v (s. XV²).
Sammelhandschrift theologischen Inhalts.
Ehemaliger Besitzer: Zisterzienserkloster zu Neuberg.
9. HEIDELBERG, Universitätsbibliothek, Salem 9, 23.
[nicht in einem modernen Katalog beschrieben].
fol. 80r-92v (s. XIII, XIV).
Sammelhandschrift.
10. KIEL, Universitätsbibliothek, Bord. 284.
Cf. Ratjen (H.), *Zur Geschichte der Kieler Universitätsbibliothek*, Kiel, 1862, S. 33-34.
S. 47-48.
Sammelhandschrift.
11. LEIDEN, Universitätsbibliothek, Burm. F. 16.
Geel (Jacobus), *Catalogus librorum manuscriptorum qui inde ab anno 1741 bibliothecae Lugduno Batavae accesserunt*, Lugduni Batavorum, 1852, S. 126-127.
fol. 48r-60r (s. XV).
Die Handschrift enthält u.a. noch die *Cosmographia* des Aethicus.
12. MONTPELLIER, Bibliothèque interuniversitaire, Section médecine, 280.
Catalogue général [...] des départements, Tome premier, Paris, 1849, S. 400-401.
fol. 20r-34r (s. XIII).
Sammelhandschrift.
13. MONTPELLIER, Bibliothèque interuniversitaire, Section médecine, 374.
O.c., S. 435.
fol. 59v-76r (s. XI).
Die Handschrift enthält nebst den *Revelationes* auch die *Cosmographia* des Aethicus und die *Curiositates urbis Romae*.
14. MÜNCHEN, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 438.
Catalogus codicum Latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis, Tomi III pars I), editio altera emendatio, Tomi I pars I, Monachii, 1892, S. 120.
fol. 162v-166v (s. XIV).
Sammelhandschrift medizinischen Inhalts.
15. MÜNCHEN, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 17195.
Halm (Carolus) e.a., *O.c. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis, Tomi IV pars III, Tomi II pars III, Monachii, 1878, S. 86*.
fol. 86r-94v (s. XII).
Sammelhandschrift.
16. MÜNCHEN, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 18525b.
Halm (Carolus) e.a., *O.c.*, S. 170.
fol. 79r-89v (s. X).
Enthalten ist u.a. noch das *Enchiridion de fide, spe et caritate* des Augustinus.
17. MÜNCHEN, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 19112.
Halm (Carolus) e.a., *O.c.*, S. 232.

- fol. 146r-156r (s. XII).
Sammelhandschrift.
18. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 1655.
Bibliothèque Nationale. Catalogue général des manuscrits latins, Tome II, publié sous la direction de Ph. Lauer, Paris, 1940, S. 111.
fol. 47v-52v (s. XI ex., XII).
Die Handschrift enthält hauptsächlich Schriften des Augustinus und Cyprianus.
19. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 3796.
Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae, Pars tertia, Tomus tertius, Parisiis, 1744, S. 481.
fol. 8r-25r (s. XII).
Sammelhandschrift.
20. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 4871.
O.c., Pars tertia, Tomus quartus, Parisiis, 1744, S. 11.
fol. 152r-158r (s. XI).
Die Handschrift enthält u.a. noch die *Cosmographia* des Aethicus und die *Historiae* des Orosius.
21. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 11280.
Delisle (Léopold Victor), *Inventaire des manuscrits latins* [...], Paris, 1863-1871, S. 118.
fol. 120r-124r (s. XIX).
Die Handschrift enthält einige Texte aus dem Codex 611 der Berner Burgerbibliothek.
22. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 12128.
Delisle (Léopold Victor), *O.c.*, Paris, 1863-1871, S. 38.
fol. 1r-6v (s. XVII).
Sammelhandschrift.
23. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 13348.
Delisle (Léopold Victor), *O.c.*, Paris, 1863-1871, S. 98.
Lowe (E.A.), *Codices Latini antiquiores. A Palaeographical guide to Latin manuscripts prior to the ninth century*, Part V. *France: Paris*, Oxford, 1950, p. 39.
fol. 93v-110v (s. VIII med.).
Sammelhandschrift.
Provenienz: Nordfrankreich.
Ehemaliger Besitzer: Corbie.
24. PARIS, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 80.
Kohler (Ch.), *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque Sainte-Geneviève*, Tome premier, Paris, 1893, S. 56-57.
fol. 105r-114v (s. XIII).
Sammelhandschrift.
25. POITIERS, Bibliothèque municipale, 121 (6).
Catalogue général [...], *Départements*, Tome XXV, Paris, 1894, S. 40-42.
fol. 98r-102r (s. XI ex., XII in.).
Sammelhandschrift.
26. PRAHA, Státní Knihovna Č.S.R., XV.E.4.
Truhlář (Josephus), *Catalogus codicum manu scriptorum Latinorum* [...], Pars posterior, Pragae, 1906, S. 361-362.

- fol. 1r-6v (s. XV ex.).
Sammelhandschrift, überwiegend theologischen Inhalts.
27. SANKT GALLEN, Stiftsbibliothek, 225.
[Scherer (G.)], *Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen*, Halle, 1875, S. 80-81.
Scriptoria Medii Aevi Helvetica. Denkmäler schweizerischer Schreibkunst des Mittelalters, II. *Schreibschulen der Diözese Konstanz, Sankt Gallen*, I, herausgegeben und bearbeitet von A. Bruckner, Genf, 1936. S. 71.
S. 384-439 (s. VIII ex.).
Sammelhandschrift.
28. SANKT GALLEN, Stiftsbibliothek, 605.
[Scherer (G.)], *O.c.*, S. 195.
S. 404-411 (s. XV: A.D. 1465).
Die *Revelationes* folgen der *Historia scholastica* des Petrus Manducator.
29. SCHAFFHAUSEN, Stadtbibliothek, 74.
[Boos (H.)], *Katalog der Ministerialbibliothek zu Schaffhausen*, Schaffhausen, 1877, S. 9.
fol. 51v-54v (s. XIII).
Sammelhandschrift, mit überwiegend Chroniken.
30. SOLOTHURN, Zentralbibliothek, S 696.
[Schönherr (Alfons)], *Die mittelalterlichen Handschriften der Zentralbibliothek Solothurn*, Solothurn, 1964, S. 97-99.
fol. 272-362 (s. XIV²).
Sammelhandschrift.
31. UPPSALA, Universitätsbibliothek, C 17
Andersson-Schmitt (Margarete), *Manuscripta mediaevalia Upsaliensia. Übersicht über die C-Sammlung der Universitätsbibliothek Uppsala*, Uppsala, 1970, S. 47.
fol. 10r-21v.
Sammelhandschrift.
32. CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg.Lat. 88.
Wilmart (Andreas), *Codices Regineses Latini*, Tomus I, in *bibliotheca Vaticana*, 1937, S. 193-198.
fol. 1r-5v (s. XIII: ca. 1270-1280).
Sammelhandschrift, mit hauptsächlich Chroniken.
Provenienz: Berry.
33. CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg.Lat. 838.
[nicht in einem modernen Katalog beschrieben].
fol. 68r-81v (s. XIII).
Sammelhandschrift.
34. CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg.Lat. 1575.
[nicht in einem modernen Katalog beschrieben].
fol. 101r-105r (s. XII, XIV).
Sammelhandschrift, mit u.a. Exzerpten aus Kirchenvätern und Klassikern.
35. CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb.Lat. 671.
Lowe (E.A.), *Codices Latini antiquiores. A palaeographical guide to Latin manuscripts prior to the ninth century*, Part I. *The Vatican City*, Oxford, 1934, S. 20.
fol. 171r-174v (Fragment) (s. VIII²).

- Die Handschrift enthält hauptsächlich Predigten des Augustinus, neben der Schrift *De fide catholica* des Isidorus.
Provenienz: Italien.
Ehemaliger Besitzer: Kloster San Salvatore zu Settimo.
36. VENEZIA, Biblioteca Nazionale Marciana, Marc.Lat. II, 64.
Valentinelli (Joseph), *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum. Codices Mss. Latini*, Tomus II, Venetiis, 1869, S. 51-56.
fol. 126r-131v (s. XIV).
Sammelhandschrift.
37. WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, 400.
Tabulae codicum manu scriptorum praeter Graecos et Orientales in bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum. Edidit Academia Caesarea Vindobonensis, Volumen I, Vindobonae, 1864, S. 63.
fol. 1r-8v (s. XIII).
Die Handschrift enthält u.a. noch die *Vita Caroli Magni* des Einhard und einen Teil der *Antapodosis* des Liudprand von Cremona.
38. WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, 982.
O.c., S. 169-170.
fol. 138r-142r (s. XII).
Sammelhandschrift, mit überwiegend Exzerpten aus Kirchenvätern.
39. WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, 1609.
O.c., S. 261-262.
fol. 64r-68v (s. X).
Sammelhandschrift.
40. WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, 3358.
O.c., Volumen II, Vindobonae, 1868, S. 265-267.
Unterkircher (Franz), *Die datierten Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek von 1451 bis 1500*, 1. Teil: *Text (Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift in Österreich, Band III)*, Wien, 1974, S. 74.
fol. 90r-97r (s. XV: A.D. 1477).
Sammelhandschrift, mit vorwiegend Chroniken.
41. WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, 4322.
O.c., Volumen III, Vindobonae, 1869, S. 241.
Unterkircher (Franz), *O.c.*, s. 208.
fol. 1r-10r (S. XV: A.D. 1456).
Die Handschrift enthält nebst den *Revelationes* eine Rede des Jacobus Campora.
42. WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, 4493.
O.c., S. 285-286.
fol. 157v-169v (s. XV).
Sammelhandschrift, mit vorwiegend eschatologischen Texten.
43. WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, 4919.
O.c., S. 418-419.
fol. 172r-183r (s. XV).
Sammelhandschrift, mit eschatologischen Texten.
44. WOLFENBÜTTEL, Herzog-August-Bibliothek, 366 Helmst.
von Heinemann (Otto), *Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, Erste Abtheilung. Die Helmstedter Handschriften*. I, Wolfenbüttel, 1884, p. 294-295.

fol. 44v-48v (s. XV).

Sammelhandschrift, mit eschatologischen Texten.

Ehemaliger Besitzer: Augustinerkloster zu Regensburg.

RECENSIO 2

Inc.: *Sciendum namque est nobis, fratres karissimi, quomodo in principio [...]*

45. ADMONT, Stiftsbibliothek, 462.

Wichner (Jakob), *Catalogus codicum manu scriptorum Admontensis*, 1889, p. 199 [nicht ediert].

fol. 37r-38v (s. XIV, XV).

Sammelhandschrift.

46. ALBA IULIA, Biblioteca Centrală de Stat, Filiala Batthyaneum, III. 42.

Szentiványi (Robertus), *Catalogus concinnus librorum manuscriptorum bibliothecae Batthyanyanae*, editio quarta retractata, Szeged, 1958, S. 202-203.

fol. 1r-5v (s. XIV ex.).

Die Handschrift enthält u.a. noch die *Epitome rei militaris* des Vegetius.

47. ARRAS, Bibliothèque municipale, 184.

Catalogue général [...] des départements, Tome IV, Paris, 1872, S. 84-86.

fol. 1r-3v (s. XIII).

Sammelhandschrift, mit vorwiegend historischen Texten.

Ehemaliger Besitzer: Dombibliothek zu Arras.

48. AUGSBURG, Universitätsbibliothek, II. 1.4.65. Supp. 4.

Grupp (G.), *Öttingen-Wallersteinische Sammlungen in Maihingen. Handschriften-Verzeichnis*, I. Hälfte, Nördlingen, 1897, S. 1.

fol. 94r-100r (s. XV).

Ehemaliger Besitzer: Fürstlich-Oettingen-Wallersteinische Bibliothek, Schloß Harburg.

49. BAMBERG, Staatsbibliothek, Can. 97.

[Leitschuh (F.)], *Katalog der Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Bamberg*, Erster Band, Erste Abteilung, Bamberg, 1903, S. 975-977.

fol. 51v-56r (s. XV).

Die Handschrift enthält hauptsächlich Schriften des Augustinus.

Ehemaliger Besitzer: Dominikanerkloster zu Bamberg.

50. BARCELONA, Biblioteca Universitaria, 124.

Rosell (Francisco Miguel), *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Barcelona*, I, Madrid, 1958, S. 161-165.

fol. 47v-50v (s. XIV, XV).

Die Handschrift enthält, nebst den *Revelationes*, u.a. noch einige eschatologische Texte und Schriften des Augustinus.

Ehemaliger Besitzer: Kloster von San José, C.D., zu Barcelona.

51. BERLIN, Deutsche Staatsbibliothek, Ms. Phill. 1904.

Rose (Valentin), *Verzeichniss der lateinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Erster Band, Berlin, 1893, S. 333-338.

fol. 146r-151v (s. XII²).

Sammelhandschrift, mit vorwiegend Chroniken.

52. BERLIN, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. oct. 16.
Rose (Valentin), *O.c.*, Zweiter Band, Berlin, 1901, S. 27-29.
fol. 2r-6r (s. XV).
Sammelhandschrift.
53. BRUSSEL, Koninklijke Bibliotheek Albert I, 7782.
Van Den Gheyn (J.), *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, Tome cinquième, Bruxelles, 1905, p. 431-432.
S. 84-90 (s. XVIII).
Sammelhandschrift hagiographischen Inhalts.
Provenienz der Vorlage: Sankt Gallen.
Ehemaliger Besitzer: Bollandisten zu Antwerpen.
54. BRUSSEL, Koninklijke Bibliotheek Albert I, 10147-10158.
Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale des Ducs de Bourgogne [...],
Tome I. *Répertoire méthodique*, Première partie, Bruxelles-Leipzig, 1842, S. 231.
fol. 57v-64v (10155) (s. XII, XIII).
Sammelhandschrift.
Provenienz: Diözese Lüttich.
55. BRUSSEL, Koninklijke Bibliotheek Albert I, II. 6674.
[nicht in einem modernen Katalog beschrieben]
fol. 2r-3v (s. XV: ca. 1475-1485).
Sammelhandschrift theologischen Inhalts.
56. CAMBRIDGE, University Library, Dd. XV. 15.
A catalogue of the manuscripts preserved in the library of the University of Cambridge, Volume I, Cambridge, 1856, S. 541-542.
fol. 153r-160v (s. XV).
Die Handschrift enthält u.a. noch die *Regula* des Augustinus und *Meditationes* des Bernardus.
57. CAMBRIDGE, University Library, Ff.I.31.
O.c., Volume II, Cambridge, 1857, S. 332-335.
fol. 1r-3v (s. XIV).
Sammelhandschrift, mit historischen Texten. Die *Revelationes* wurden gefolgt von der hieronymischen Übersetzung des *Chronicon* des Eusebius.
58. CAMBRIDGE, University Library, Gg.IV.15.
O.c., Volume III, Cambridge, 1858, S. 160.
fol. 108r-111r (s. XII).
Die *Revelationes* folgen der *Expositio in epistulas catholicas* des Beda.
59. CAMBRIDGE, University Library, Gg.IV.25.
O.c., S. 167-171.
fol. 58r-61r (s. XV).
Sammelhandschrift, mit u.a. einigen Chroniken, eschatologischen Texten und Exzerpten aus Kirchenvätern.
60. CAMBRIDGE, University Library, Kk.IV.4.
O.c., p. 639-641.
fol. 75r-76v (s. XV).
Sammelhandschrift theologischen Inhalts.
61. CAMBRIDGE, Corpus Christi College, 288.
James (Montague Rhodes), *A descriptive catalogue of the manuscripts in the Library of Corpus Christi College Cambridge*, Vol. II, Cambridge, 1912, S. 58-63.

- fol. 98v-101v (s. XIII).
Sammelhandschrift.
Ehemaliger Besitzer: Christ Church zu Canterbury.
62. CAMBRIDGE, Corpus Christi College, 404.
James (Montague Rhodes), *O.c.*, S. 269-277.
fol. 4r-6v (s. XIII(?), XIV).
Sammelhandschrift, mit eschatologischen Texten.
Ehemaliger Besitzer: St. Edmunds zu Bury.
63. CAMBRIDGE, Magdalene College, F.4.15.
James (Montague Rhodes), *A descriptive catalogue of the manuscripts in the College Library of Magdalene College Cambridge*, Cambridge, 1909, S. 40-43.
fol. 91r-92v (s. XIII).
Sammelhandschrift theologischen Inhalts.
Ehemaliger Besitzer: Stamford.
64. CAMBRIDGE, Peterhouse, 45.
James (Montague Rhodes), *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Peterhouse*, Cambridge, 1899, S. 66-67.
fol. 383r-383v (s. XIII in.).
Bibelhandschrift.
65. CAMBRIDGE, St John's College, G.16.
James (Montague Rhodes), *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of St John's College Cambridge*, Cambridge, 1913, S. 217-222.
fol. 304r-305*v (s. XIV).
Sammelhandschrift, mit historischen Texten.
Provenienz: Peterborough(?).
66. CAMBRIDGE, Trinity College, O.2.18.
James (Montague Rhodes), *The Western manuscripts in the library of Trinity College, Cambridge. A descriptive catalogue*, Volume II, Cambridge, 1901, S. 106-110.
fol. 4v-5r, 151v-152v (s. XV).
Sammelhandschrift, mit alchemischen Traktaten.
67. DURHAM, University Library, Dean & Chapter Ms. V.11.3.
Catalogi veteres librorum ecclesiae cathedralis Dunelm[ensis] (*The publications of the Surtees Society*, 7), London, [1838], S. 144-145.
fol. 312v-314v (s. XV).
Die Handschrift enthält neben den *Revelationes* Predigten des Augustinus.
68. ERLANGEN, Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg, 176.
Fischer (Hans), *Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. Neubearbeitung*, I. Band, Erlangen, 1928, S. 194-195.
fol. 116v-120r (s. XII).
Die Handschrift enthält u.a. noch das *Enchiridion* des Augustinus und Exzerpten aus Kirchenvätern.
Ehemaliger Besitzer: Zisterzienserkloster zu Heilbronn.
69. FIRENZE, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Laur. Plut. 20.35.
Bandinius (Ang. Mar.), *Catalogus codicum Latinorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, Tomus I, Florentiae, 1774, Sp. 641-644.
fol. 122r-123r (s. XV).
Sammelhandschrift theologischen Inhalts.

70. FIRENZE, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Laur. Plut. 66.27.
Bandinius (Ang. Mar.), *O.c.*, Tomus II, Florentiae, 1775, Sp. 799-801.
fol. 82v-87r (s. XIII).
Die Handschrift enthält weiter hauptsächlich noch die *Gesta Caroli Magni*.
71. FIRENZE, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ms. Laur. Plut. 89 sup. 17.
Bandinius (Ang. Mar.), *O.c.*, Tomus III, Florentiae, 1776, Sp. 276-280.
fol. 82r-84r (s. XV).
Die Handschrift enthält vorwiegend Predigten und Briefe einiger Kirchenväter.
72. KLOSTERNEUBURG, Stiftsbibliothek, 131.
Pfeiffer (Hermann) – Černik (Berthold), *Catalogus codicum manu scriptorum, qui in bibliotheca canonicorum regularium S. Augustini Clastroneoburgi asservantur*, Tomus I, Vindobonae, 1922, S. 86-87.
fol. 297v-299r (s. XIV in.).
Die Handschrift enthält nebst den *Revelationes* und einigen hagiographischen Texten die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine.
73. LEIPZIG, Universitätsbibliothek, 453.
Hellsig (Rudolf), *Katalog der lateinischen und deutschen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, Erster Band: *Die theologischen Handschriften*, Teil I (*Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig*, IV, Erster Band), Leipzig, 1926-1935, S. 732-734.
fol. 206v-208r (s. XIII).
Die *Revelationes* folgen Predigten des Ludeger, Abtes des Klosters Zelle. Ehemaliger Besitzer: Alt-Zelle.
74. LILIENFELD, Stiftsbibliothek, 137.
Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte [...], Erster Band (*Xenia Bernardina*, Pars secunda. *Handschriften-Verzeichnisse*), Wien, 1891, S. 524-527.
fol. 21r-22v (s. XIV).
Sammelhandschrift.
75. LINCOLN, Cathedral Library, 66.
Woollen (Reginald Maxwell), *Catalogue of the manuscripts of Lincoln Cathedral Chapter Library*, Oxford, 1927, S. 35-39.
fol. 129v-132r (s. XV).
Sammelhandschrift.
76. LONDON, British Library, Add.Ms. 34018.
Catalogue of additions to the manuscripts in the British Museum in the years 1888-1893, [London], 1894, S. 163-164.
fol. 94v-96v (s. XIII).
Die Handschrift enthält hauptsächlich astrologische Traktaten.
77. LONDON, British Library, Arundel Ms. 326.
[Forshall (J.)], *Catalogue of manuscripts in the British Museum*, New series, Volume I, [London], 1834, S. 94.
fol. 57r-60v (s. XIII, XIV).
Sammelhandschrift, mit historischen und eschatologischen Texten.
78. LONDON, British Library, Burney Ms. 253.
[Forshall (J.)], *O.c.*, Volume II, [London], 1840, S. 65-66.
fol. 88v-89r (s. XIV).
Die Handschrift enthält neben den *Revelationes* u.a. noch die Schrift *De miseria humane conditionis* oder *De contemptu mundi* des Johannes Lotharius (Papst Innocentius III).

79. LONDON, British Library, Cotton Mss., Vespasianus E.III.
 [Planta (J.)], *A catalogue of the manuscripts in the Cottonian Library, deposited in the British Museum*, [London], 1802, S. 479.
 fol. 139r-
 Sammelhandschrift.
80. LONDON, British Library, Cotton Mss., Titus D.III.
 [Planta (J.)], *O.c.*, S. 563.
 fol. 138r-142r.
 Sammelhandschrift.
81. LONDON, British Library, Royal Ms. 5.F.XVIII
 Warner (George F.) - Gilson (Julius P.), *British Museum. Catalogue of Western manuscripts in the Old Royal and King's collections*, Volume I, [London], 1921, S. 126.
 fol. 29v-32v (s. XI).
 Die *Revelationes* folgen dem *Apologeticus* des Tertullianus.
82. LONDON, British Library, Royal Ms. 8.F.VIII.
 Warner (George F.) - Gilson (Julius P.), *O.c.*, S. 266-267.
 fol. 306r-308r (s. XIII).
 Sammelhandschrift theologischen Inhalts.
83. LONDON, British Library, Sloane Ms. 289.
 Scott (Edward J.L.), *Index to the Sloane manuscripts in the British Museum*, London, 1904, S. 365.
 fol. 85r-88r (s. XV).
 Sammelhandschrift.
84. LONDON, College of Arms, 29.
 [Black (W.H.)], *Catalogue of the Arundel manuscripts in the library of the College of Arms*, [London], 1829, S. 40-44.
 fol. 41r-45r (s. XV).
 Sammelhandschrift.
85. LONDON, Lambeth Palace Library, 238.
 James (Montague Rhodes) - Jenkins (Claude), *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Lambeth Palace*, Part I, Cambridge, 1930, S. 385-391.
 fol. 189r-190v (s. XIII in.).
 Sammelhandschrift.
 Ehemaliger Besitzer: Worcester (?).
86. LONDON, Lambeth Palace Library, 253.
 James (Montague Rodes) - Jenkins (Claude), *O.c.*, S. 402-403.
 fol. 271r-272v (s. XIII).
 Die *Revelationes* folgen der *Historia scholastica* des Petrus Manducator.
87. LONDON, Lambeth Palace Library, 542.
 James (Montague Rodes) - Jenkins (Claude), *O.c.*, p. 745-746.
 fol. 171r-175v (s. XIII, XIV).
 Die Handschrift enthält u.a. noch die *Regula* des Augustinus und *Meditationes* des Bernardus.
 Ehemaliger Besitzer: Lanthony(?).
88. LONDON, Society of Antiquaries, 47.
 [Ellis (H.)], *A catalogue of manuscripts in the library of the Society of Antiquaries of London*, London, 1816, S. 20.
 fol. 1r-6r (s. XV).

- Sammelhandschrift, mit vorwiegend historischen Texten.
89. MELK, Stiftsbibliothek, 68.
Catalogus codicum manu scriptorum qui in bibliotheca monasterii Mellicensis O.S.B. servantur, Volumen primum, Vindobonae, 1889, S. 137-139.
 fol. 20r-31v (s. XV).
 Die Handschrift enthält, nebst den *Revelationes* und einigen theologischen Traktaten des Johannes Schlitpacher aus Melk, hauptsächlich den *Tractatus de victoria Christi contra Antichristum* des Hugo de Novo Castro.
90. METZ, Bibliothèque municipale, 1212.
Catalogue général [...]. Départements, Tome XLVIII, Paris, 1933, S. 410-411.
 S. 350-356 (s. XII).
 Die Handschrift enthält Schriften verschiedener Kirchenväter.
91. MÜNCHEN, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 3247.
Catalogus codicum Latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis, Tomi III pars I), editio altera emendatio, Tomi I pars I, Monachii, 1892, S. 86-87.
 fol. 236v-238v (s. XV).
 Sammelhandschrift theologischen Inhalts.
92. MÜNCHEN, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 7522.
 Halm (Carolus) - Thomas (Georgius) - Meyer (Gulielmus), *O.c. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis, Tomi III pars III)*, Tomi I pars III, Monachii, 1873, S. 108.
 fol. 27r-29r (s. XIV, XV).
 Sammelhandschrift.
93. MÜNCHEN, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 12658.
 Halm (Carolus) e.a., *O.c. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis, Tomi IV pars II)*, Tomi II pars II, Monachii, 1876, S. 83-84.
 fol. 6v-10r (s. XIII, XIV).
 Sammelhandschrift theologischen Inhalts.
94. MÜNCHEN, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 18779.
 Halm (Carolus) e.a., *O.c.*, S. 208.
 fol. 3r-7r (s. XV).
 Die Handschrift enthält, nebst den *Revelationes* und einigen theologischen Traktaten, auch den *Tractatus de victoria Christi contra Antichristum* des Hugo de Novo Castro.
95. MÜNCHEN, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 28316.
 Glauche (Günter), *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München [...]* (*Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis, Tomus IV, Pars 8*), Wiesbaden, 1984, S. 97-101.
 fol. 63r-69r (s. XV).
 Sammelhandschrift.
 Ehemaliger Besitzer: Universitätsbibliothek Dillingen.
96. MÜNCHEN, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 28644.
 Neska (Ingeborg), *O.c.*, (*Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis, Tomus IV, Pars 10*), Wiesbaden, 1984, S. 59-67.
 fol. 179r-180v (Fragment) (s. XV).
 Die Handschrift enthält hauptsächlich Predigten.
 Ehemaliger Besitzer: Bibliothek der Franziskaner zu Ingolstadt.

97. NAPOLI, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, VI.D.32.
 Cenci (Cesare), *Manoscritti francescani della Biblioteca Nazionale di Napoli*, I, Florentiae, 1971, S. 325-326.
 fol. 268r-270r (s. XV ex.)
 Sammelhandschrift theologischen Inhalts.
 Ehemaliger Besitzer: Kloster San Bernardino de L'Aquila.
98. NOTRE DAME, Indiana, University Library, 40.
 Corbett (James A.), *Catalogue of the Medieval & Renaissance Manuscripts of the University of Notre Dame*, Notre Dame, Indiana-London, [1978], S. 177-181.
 fol. 38r-39r (s. XV).
 Die Handschrift enthält weiter u.a. noch die *Historia Brittonum* des Galfridus Monumetensis.
99. OXFORD, Magdalen College, 53.
 Coxe (Henricus O.), *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur*, Pars II, Oxonii, 1852, S. 31-32.
 S. 207-211 (s. XII, XIII, XIV).
 Sammelhandschrift, mit vorwiegend historischen Texten.
100. OXFORD, St John's College, 128.
 Coxe (Henricus O.), *O.c.*, S. 38-39.
 fol. 217v-223r (s. XII in.).
 Sammelhandschrift.
101. OXFORD, St John's College, 135.
 Coxe (Henricus O.), *O.c.*, S. 41.
 fol. 48v-53v (s. XV).
 Die *Revelationes* folgen dem Traktat *De ludo scacchorum* des Jacobus de Cessolis.
102. OXFORD, University College, 99.
 Coxe (Henricus O.), *O.c.*, Pars I, Oxonii, 1852, S. 30.
 S. 238-250 (s. XV).
 Sammelhandschrift.
103. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 1660.
Bibliothèque Nationale. Catalogue général des manuscrits latins, Tome II, publié sous la direction de Ph. Lauer, Paris, 1940, S. 115.
 fol. 2r-3r (s. XV).
 Die Handschrift enthält u.a. noch einen Teil der *Historia scholastica* des Petrus Manducator.
104. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 2622.
O.c., S. 550-551.
 fol. 60v-65v (s. XIV ex.).
 Sammelhandschrift.
105. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 3768.
O.c., Tome VI, Paris, 1975, S. 786-790.
 fol. 100v-104v (s. XIII ex.).
 Sammelhandschrift.
106. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 4126.
Catalogus codicum manuscritorum Bibliothecae Regiae, Pars tertia, Tomus tertius, Parisiis, 1744, S. 549-550.
 fol. 45r-48r (s. XIV).
 Sammelhandschrift, mit vorwiegend geographischen und historischen Texten.

107. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 4895 A.
O.c., Pars tertia, Tomus quartus, Parisiis, 1744, S. 15.
 fol. 124r-125r (s. XIV).
 Sammelhandschrift, mit vorwiegend historischen und eschatologischen Texten.
108. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 7400 A.
O.c., S. 352.
 fol. 21v (s. XIV).
 Sammelhandschrift, mit astrologischen, geographischen und alchemischen Texten.
109. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 12942.
 Delisle (Léopold Victor), *Inventaire des manuscrits latins [...]*, Paris, 1863-1871, S. 80.
 fol. 145v-146v (s. XII).
110. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 13700.
 Delisle (Léopold Victor), *O.c.*, S. 110.
 fol. 144v-148r (s. XII ex.).
 Die *Revelationes* folgen der *Historia* des Friculfus.
111. PARIS, Bibliothèque de l'Arsenal, 391.
 Martin (Henry), *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal*, Tome premier, Paris, 1885, S. 253-255.
 fol. 9r-10v (s. XIII).
 Sammelhandschrift, mit vorwiegend theologischen Texten.
 Ehemaliger Besitzer: Klosterbibliothek zu St. Viktor.
112. PARIS, Bibliothèque de l'Arsenal, 769.
 Martin (Henry), *O.c.*, Tome deuxième, Paris, 1886, S. 89-92.
 fol. 109v-113r (s. XII).
 Sammelhandschrift.
 Ehemaliger Besitzer: Klosterbibliothek zu St. Viktor.
113. PRAHA, Státní knihovna Č.S.R., I.C.14.
 Truhlář (Josephus), *Catalogus codicum manu scriptorum Latinorum [...]*, Pars prior, Pragae, 1905, S. 105-106.
 fol. 410r-411v (s. XV: A.D. 1473-1475).
 Sammelhandschrift theologischen Inhalts.
114. REIN, Stiftsbibliothek, 40.
Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte [...], Erster Band (*Xenia Bernardina*, Pars secunda, *Handschriften-Verzeichnisse*, I), Wien, 1891, S. 30-31.
 fol. 86r-92v (s. XII).
 Die Handschrift enthält, nebst den *Revelationes* und anderen eschatologischen Texten, u.a. noch das *Enchiridion* des Augustinus.
115. ROMA, Biblioteca Universitaria Alessandrina, 120.
 Narducci (Henricus), *Catalogus codicum manuscriptorum praeter Orientales qui in bibliotheca Alexandrina Romae adservantur (Catalogi codicum manuscriptorum, I. Bibliotheca Alexandrina)*, Romae, 1877, S. 91-93.
 fol. 92r-96r (s. XIV).
 Sammelhandschrift.
116. SANKT GALLEN, Stiftsbibliothek, 569.
 [Scherer (G.)], *Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen*, Halle, 1875, S. 183.
 S. 252-257 (s. X).

- Die Handschrift enthält weiter noch einige Heiligenviten und die *Apolococytosis* des Seneca.
117. STUTTGART, Württembergische Landesbibliothek, HB XII 4.
 Buhl (Maria Sophia) – Kurras (Lotte), *Die Handschriften der ehemaligen Hofbibliothek Stuttgart*, 4, 2, Wiesbaden, 1969, S. 54-59.
 fol. 206v-209v (s. XV).
 Sammelhandschrift, mit Schriften einiger Klassiker und Humanisten.
 Ehemaliger Besitzer: Kloster Weingarten.
118. TRIER, Stadtbibliothek, 306/1978.
 Keuffer (Max), *Die Predigt-Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier (Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier, Drittes Heft)*, Trier, 1894, S. 121-125.
 fol. 50r-53v (s. XV).
 Sammelhandschrift.
 Ehemaliger Besitzer: Karmelitenkloster zu Trier.
119. TRIER, Stadtbibliothek, 564/806.
 Keuffer (Max), *Die ascetischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier (Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier, 5. Heft, I. Abteilung)*, Trier, 1900, S. 27-28.
 fol. 35r-49v (s. VIII ex.).
 Sammelhandschrift.
 Ehemaliger Besitzer: Kloster St. Matthias zu Trier.
120. CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg.Lat.219.
 Wilmart (Andreas), *Codices Regimenses Latini*, Tomus I, in *bibliotheca Vaticana*, 1947, S. 518-520.
 fol. 1r-9r (s. XVI).
 Sammelhandschrift, mit historischen Texten.
 Provenienz: Italien.
121. CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg.Lat.553.
 [nicht in einem modernen Katalog beschrieben].
 fol. 169-170.
 Sammelhandschrift, mit Chroniken.
122. CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Palat.Lat.1357.
 [nicht in einem modernen Katalog beschrieben].
 fol. 154r-150v (s. XIII, XIV).
 Sammelhandschrift, mit vorwiegend geographischen Texten.
123. CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob.Lat.222.
 [nicht in einem modernen Katalog beschrieben].
 fol. 397r-398r (s. XIII).
 Bibelhandschrift.
124. CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob.Lat.609.
 [nicht in einem modernen Katalog beschrieben].
 fol. 20v-22r (s. XIII).
 Sammelhandschrift.
125. CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat.Lat.3822.
 [nicht in einem modernen Katalog beschrieben].
 fol. 26v-27v (s. XIII, XIV).
 Die Handschrift enthält hauptsächlich Schriften des Joachim de Fiore.

126. CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chis. F IV 80.
 Kristeller (Paul Oskar), *Iter Italicum*, Volume II. *Italy. Orvieto to Volterra. Vatican City*, London-Leiden, 1967, S. 481.
 fol. 4r-10r (s. XVI).
 Die *Revelationes* werden gefolgt von dem Traktat *De ortu, statu et fine Romani imperii*.
127. WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, 492.
Tabulae codicum manu scriptorum praeter Graecos et Orientales in bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum. Edidit Academia Caesarea Vindobonensis, Volumen I, Vindobonae, 1864, S. 81.
 fol. 3v-8v (s. X).
 Die *Revelationes* folgen einem Fragment der *Gesta Alexandri Magni* des Q. Curtius Rufus.
128. WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, 3295.
O.c., Volumen II, Vindobonae, 1868, S. 254.
 fol. 44v-47r (Fragment) (s. XV).
 Die Handschrift enthält weiter hauptsächlich noch Fragmente der *Historia scholastica* des Petrus Manducator.
129. WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, 4224.
O.c., Volumen III, Vindobonae, 1869, S. 209.
 fol. 364r-367r (s. XV).
 Sammelhandschrift, mit eschatologischen Texten.
130. WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, 4257.
O.c., S. 220-221.
 fol. 271r-274r (s. XV).
 Sammelhandschrift, mit theologischen Texten.
131. WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, 10688¹⁵
O.c., Volumen VI, Vindobonae, 1873, S. 226.
 fol. 1r-5v (s. XVI).
 Die *Revelationes* sind der einzige Text dieser Handschrift.
132. WIEN, Schottenkloster, 297.
 Hübl (Albertus), *Catalogus codicum manu scriptorum qui in bibliotheca monasterii B.M.V. ad Scotos Vindobonae servantur*, Wien-Leipzig, 1899, S. 321-322.
 fol. 193v-196r (s. XV).
 Sammelhandschrift.
133. WILHERING, Stiftsbibliothek, 132.
Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte [...] (Xenia Bernardina, Pars secunda. Handschriften-Verzeichnisse, II), Wien, 1891, S. 66.
 fol. 96r-98v (s. XIII).
 Sammelhandschrift.
134. ZÜRICH, Zentralbibliothek, C 65.
 Mohlberg (Leo Cunibert), *Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich, I. Mittelalterliche Handschriften*, Zürich, 1951, S. 38.
 fol. 80v-88v (s. VIII).
 Sammelhandschrift.
 Ehemaliger Besitzer: Klosterbibliothek zu Sankt Gallen.
135. ZWETTL, Stiftsbibliothek, 232.
Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte [...] (Xenia Bernardina, Pars secunda. Handschriften-Verzeichnisse, I), Wien, 1891, S. 379-380.

fol. 98v-100v (s. XII, XIII).
Sammelhandschrift theologischen Inhalts.

RECENSIO 3

Inc.: *Igitur Adam et Eva egressi virgenis [sic] de paradiso [...]*

136. KARLSRUHE, Badische Landesbibliothek, Aug. 254.

Die Reichenauer Handschriften, Erster Band. *Die Pergamenthandschriften*, beschrieben und erläutert von Alfred Holder (*Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe*, V, Erster Band), Neudruck mit bibliographischen Nachträgen, Wiesbaden, 1970, S. 573-579.

fol. 204r-211r (sv. III, IX).

Die Handschrift enthält, nebst den *Revelationes*, die *Expositio evangeliorum* des Gregorius Magnus, die Schrift *De ecclesiasticis officiis* des Isidorus und manche Predigten.

Provenienz: Norditalien oder Schweiz.

Ehemaliger Besitzer: Kloster Reichenau.

RECENSIO 4

Inc.: *Rogasti, karissime pater, ut librum karissimi Methodii [...]*

137. BERLIN, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Ms.lat.fol.871.

Theele (Joseph), *Die Handschriften des Benediktinerklosters S. Petri zu Erfurt. Ein bibliotheksgeschichtlicher Rekonstruktionsversuch (XLVIII. Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen)*, Leipzig, 1920, S. 85-86.

fol. 220v-225v (s. XV).

Sammelhandschrift.

Ehemaliger Besitzer: Benediktinerkloster zu Erfurt.

138. BERN, Burgerbibliothek, 377.

Hagen (Hermannus), *Catalogus codicum Bernensium (Bibliotheca Bongarsiana)*, Bernae, 1875, S. 354-355.

fol. 13r-17r (s. XIII).

Sammelhandschrift, mit vorwiegend hagiographischen Texten.

Provenienz: Metz.

139. LE MANS, Bibliothèque municipale, 84.

Catalogue général [...]. Départements, Tome XX, Paris, 1893, S. 74-75.

fol. 153r-164v (s. XIII).

Sammelhandschrift.

140. PARIS, Bibliothèque de l'Arsenal, 985.

Martin (Henry), *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de l'Arsenal*, Tome deuxième, Paris, 1886, S. 208-209.

fol. 13r-15r (s. XIII ex.).

Sammelhandschrift, mit historischen Texten.

Ehemaliger Besitzer: Gymnasialbibliothek des Kardinals Lemoine.

141. CITTÀ DEL VATICANO, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. Lat. 1472.
 [nicht in einem modernen Katalog beschrieben].
 fol. 88-91.

FRAGMENTA INCERTAE SEDIS

142. BRUGGE, Stadsbibliotheek, 351.
 De Poorter (A.), *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Publique de la ville de Bruges (Catalogue général des manuscrits des bibliothèques, Volume II)*, Gembloux-Paris, 1934, S. 389-390.
 Vorsatzblatt (s. XIII).
 Die Handschrift enthält die *Summa decretorum* des Magister Rufinus.
143. BRUGGE, Stadsbibliotheek, 515.
 De Poorter (A.), *O.c.*, S. 603-604.
 Vorsatzblatt (s. XIV).
 Die Handschrift enthält hauptsächlich die lateinische Übersetzung der *Traditiones orthodoxe fidei* des Johannes Damascenus und die *Distinctiones* des Byardus.
144. BRUSSEL, Koninklijke Bibliotheek Albert I, 21865.
 Van den Gheyn (J.), *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, Tome deuxième, Bruxelles, 1902, S. 371-372.
 fol. 3v-4v (Fragment) (s. XIV, XV).
 Die Handschrift enthält hauptsächlich Schriften des H. Bernardus und Exzerpte aus Seneca.
 Ehemaliger Besitzer: Abtei Park zu Heverlee.
145. CAMBRIDGE, Emmanuel College, 264.
 James (Montague Rhodes), *The Western manuscripts in the library of Emmanuel College. A descriptive catalogue*, Cambridge, 1904, S. 167-168.
 fol. 312r-316r (Fragmente) (s. XV).
 Bibelhandschrift.
146. CAMBRIDGE, Fitzwilliam Museum, Ms. McClean 31.
 James (Montague Rhodes), *A descriptive catalogue of the McClean collection of manuscripts in the Fitzwilliam Museum*, Cambridge, 1912, S. 55-65.
 Marginalnotizen: fol. 14v, 18v, 20r, 21v-22r (s. XIII).
 Die Handschrift enthält die *Aurora* des Petrus de Riga.
 Provenienz: Ostfrankreich.
147. CAMBRIDGE, Trinity College, R.15.21.
 James (Montague Rhodes), *The Western manuscripts in the library of Trinity College, Cambridge. A descriptive catalogue*, Volume II, Cambridge, 1901, S. 358-361.
 fol. 72r (Fragment) (s. XV in.).
 Die Handschrift enthält eine *Cosmographia* von John Foxton.
 Ehemaliger Besitzer: Knaresborough.
148. CAVA, Biblioteca della Badia, 3.
 Mattei-Cerasoli (Leo), *Codices Cavenses. Pars I: Codices membranacei*, in abbatia Cavensi, 1935, S. 12-22.
 fol. 300v-301r (s. XI).

- Die Handschrift enthält den Traktat *De temporibus* des Beda, die *Annales Cavenses* und ein *Florilegium* buntesten Inhalts.
149. DOUAI, Bibliothèque municipale, 796.
Catalogue général [...] des départements, Tome VI, Paris, 1878, S. 487-493.
 fol. 141r-144r (s. XV med.).
 Diese Handschrift ist ein Exemplar des *Liber Floridus*.
 Ehemaliger Besitzer: Abtei zu Marchiennes(?).
150. GENT, Universiteitsbibliotheek, 92.
 de Saint-Genois (Jules), *Catalogue méthodique et raisonné des manuscrits de la bibliothèque de la ville et de l'université de Gand*, Gand, 1849-1852, S. 14-44.
 Derolez (Albert), *Lambertus qui librum fecit. Een codicologische studie van de Liber Floridus-autograaf [...] (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Jaargang 40, Nr. 89)*, Brussel, 1978.
 fol. 219r-220v (s. XII: ca. 1120).
 Die Handschrift ist der Autograph des *Liber Floridus*.
 Provenienz: St. Omer.
 Ehemaliger Besitzer: Benediktinerabtei St. Bavo zu Gent.
151. KARLSRUHE, Badische Landesbibliothek, Aug. 196.
Die Reichenauer Handschriften, Erster Band. *Die Pergamenthandschriften*, beschrieben und erläutert von Alfred Holder (*Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe*, V, Erster Band), Neudruck mit bibliographischen Nachträgen, Wiesbaden, 1970, S. 444-448.
 fol. 29v-30r (s. XI).
 Sammelhandschrift.
 Ehemaliger Besitzer: Kloster Reichenau.
152. LEIDEN, Universiteitsbibliotheek, Voss. Lat. F. 31.
 K.A. De Meyier, *Codices Vossiani Latini*, Pars I. *Codices in folio (Codices manuscripti, XIII)*, Leiden, 1973, S. 68-71.
 fol. 103v- (s. XIII ex.).
 Diese Handschrift ist ein Exemplar des *Liber Floridus*.
 Provenienz: Nordfrankreich.
153. LEIDEN, Universiteitsbibliotheek, Voss. Lat. Q. 70.
 K.A. De Meyier, *O.c.*, Pars II. *Codices in quarto (Codices manuscripti, XIV)*, Leiden, 1975, S. 165-171.
 fol. 98r-100v; 107r-108r (Fragmente) (s. XIII²).
 Sammelhandschrift, mit u.a. Exzerpten aus Augustinus, Hieronymus und Gregorius Magnus.
 Provenienz: Frankreich(?).
154. MODENA, Biblioteca Estense, Lat. 986.
 Cf. Bardy (Gustave), *Sur un fragment attribué à Methodius*, in: *Recherches de science religieuse*, 13 (1923), S. 329-331.
 fol. 145v-146v (s. X).
155. OXFORD, Balliol College, 274.
 Mynors (R.A.B.), *Catalogue of the manuscripts of Balliol College Oxford*, Oxford, 1963, S. 289-290.
 Watson (Andrew G.), *Catalogue of dated and datable manuscripts c. 435-1600 in Oxford Libraries*, Volume I. *The text*, Oxford, 1984, p. 124.
 fol. 255v (Fragment) (s. XV: A.D. 1409).

- Die Handschrift enthält hauptsächlich das *Communiloquium* des Johannes Wallensis.
Ehemaliger Besitzer: William Gray, bishop of Ely.
156. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 8865.
Delisle (Léopold Victor), *Inventaire des manuscrits latins* [...], Paris, 1863-1871, S. 10-11.
fol. 51 ter v-52r (s. XIII).
Die Handschrift ist ein Exemplar des Liber Floridus.
157. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 9675.
Delisle (Léopold Victor), *O.c.*, Paris, 1863-1871, S. 43.
fol. 187r-190r (s. XV: A.D. 1429).
Die Handschrift ist ein Exemplar des Liber Floridus.
158. PRAHA, Státní knihovna Č.S.R., XIII. G. 18.
Truhář (Josephus), *Catalogus codicum manu scriptorum Latinorum* [...], Pars posterior, Pragae, 1906, S. 267-270.
fol. 123v-124r (s. XV).
Sammelhandschrift.
159. WIEN, Österreichische Nationalbibliothek, 12775.
Tabulae codicum manu scriptorum praeter Graecos et Orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum. Edidit Academia Caesarea Vindobonensis, Volumen VII, Vindobonae, 1875, S. 145.
fol. 91v-92r (s. XVIII).
Sammelhandschrift.

NOCH NICHT VERARBEITET

160. BARCELONA, Archivo de la Corona de Aragón, 106.
Beer (Rudolf), *Die Handschriften des Klosters Santa Maria de Ripoll*, I (*Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse*, 155. Band, 3. Abhandlung), Wien, 1907, S. 104.
Ehemaliger Besitzer: Kloster Santa Maria zu Ripoll.
161. BRUGGE, Stadtbibliothek, 428.
De Poorter (A.), *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Publique de la ville de Bruges* (*Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de Belgique*, Volume II), Gembloux-Paris, 1934, S. 483-485.
fol. 51r-54r (s. XIV).
Die Handschrift enthält, nebst den *Revelationes*, die *Historia Britonum* des Galfridus Monumetensis und einige Schriften des Seneca.
Ehemaliger Besitzer: Abtei Ter Duinen.
162. BURGO DE OSMÁ, Biblioteca de la Santa Iglesia Catedral, 29.
Rojo Orcajo (Timoteo), *Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de Burgo de Osmá*, Madrid, 1929, S. 92-96.
fol. 205r-207r (s. XV).
Sammelhandschrift.
163. CAMBRIDGE, Corpus Christi College, 59.
James (Montague Rhodes), *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Corpus Christi College Cambridge*, Vol. I, Cambridge, 1912, S. 119-125.
fol. 134r-139v (s. XIV in.).

- Sammelhandschrift.
 Provenienz: Merton Priory oder West Langdon(?).
164. CAMBRIDGE, Corpus Christi College, 66.
 James (Montague Rhodes), *O.c.*, S. 137-145.
 fol. 235v-238r (s. XII, XIII(?), XIV).
 Sammelhandschrift, mit vorwiegend historischen und geographischen Texten.
 Ehemaliger Besitzer: St. Edmunds zu Bury.
165. CAMBRIDGE, Corpus Christi College, 275.
 James (Montague Rhodes), *O.c.*, Vol. II, Cambridge, 1912, S. 35-38.
 Sammelhandschrift.
166. CAMBRIDGE, Corpus Christi College, 521.
 James (Montague Rhodes), *O.c.*, S. 473-474.
 fol. 48v-50v (s. XV: A.D. 1424).
 Die Handschrift enthält hauptsächlich eschatologische Texte und Glossen zu einigen Hymnen.
167. CHARLEVILLE, Bibliothèque municipale, 63.
Catalogue général [...] des départements, Tome V, Paris, 1870, S. 576.
 Samaran (Charles)-Marichal (Robert), *Catalogue des manuscrits en écriture latine portant des indications de date, de lieu ou de copiste*, Tome V, Paris, 1965, p. 45.
 fol. 72v-76v (s. XIV: A.D. 1399).
 Sammelhandschrift.
 Provenienz: Kartause zu Val-Saint-Honoré, Abbeville.
 Ehemaliger Besitzer: Kartause zu Mont-Dieu, Ardennes.
168. CHAUMONT, Bibliothèque municipale, 38 (127).
Catalogue général [...] Départements. Tome XXI, Paris, 1893, S. 16-17.
 fol. 169-191(?) (s. XII, XIII).
 Sammelhandschrift.
 Ehemaliger Besitzer: Kapitelbibliothek zu Langres.
169. ENGELBERG, Stiftsbibliothek, 44.
 Gottwald (Benedictus), *Catalogus codicum manu scriptorum qui asservantur in bibliotheca monasterii O.S.B. Engelbergensis in Helvetia*, [Freiburg im Breisgau], 1891, S. 68-77.
 fol. 103r-105r (s. XIII in.).
 Sammelhandschrift, mit hauptsächlich Predigten.
170. ENGELBERG, Stiftsbibliothek, 86.
 Gottwald (Benedictus), *O.c.*, [Freiburg im Breisgau], 1891, S. 106.
Katalog der datierten Handschriften in der Schweiz in lateinischer Schrift vom Anfang des Mittelalters bis 1550 [...], Band II, Text bearbeitet von Beat Matthias von Scarpatetti [...], Dietikon-Zürich, 1983, p. 93.
 fol. 1 (Fragment)(?) (s. XIII: A.D. 1277).
 Die Handschrift enthält die *Gesta Alexandri Magni* des Walter von Châtillon.
171. ETON, Eton College Library, 125.
 James (Montague Rhodes), *A descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Eton College*, Cambridge, 1895, S. 56-57.
 Vorsatz- und/oder Nachsatzblätter (s. XIII in.).
 Die Handschrift enthält die *Historia scholastica* des Petrus Manducator.
 Provenienz: Frankreich.
172. MILANO, Biblioteca Ambrosiana, A 226 inf.
 Revelli (Paolo), *I codici Ambrosiani di contenuto geografico*, Milano, 1929, S. 28-29.

- fol. 42r-48r (s. XIV).
Sammelhandschrift, mit vorwiegend geographischen Texten.
173. MILANO, Biblioteca Ambrosiana, J 163 inf.
Kristeller (Paul Oskar), *Iter Italicum*, Volume I. *Italy. Agrigento to Novara*, London-Leiden, 1963, S. 295.
174. MÜNCHEN, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 14445.
Halm (Carolus) e.a., *Catalogus codicum Latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, Tomi II pars II (*Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, Tomi IV pars II), Monachii, 1876, S. 173.
fol. 162r-162v (s. XI).
Sammelhandschrift, mit Predigten verschiedener Kirchenväter.
175. OXFORD, Bodleian Library, Ms. Bodl. 163.
Madan (Falconer) - Craster (H.H.E.), *A summary catalogue of Western manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, Vol. II, Part I, Oxford, 1922, S. 164-165.
fol. 245r-248v (s. XII in.).
Die Handschrift enthält hauptsächlich die *Historia ecclesiastica* des Beda.
Provenienz: England.
Ehemaliger Besitzer: Peterborough(?).
176. OXFORD, Bodleian Library, Ms. Bodl. 867.
Madan (Falconer) - Craster (H.H.E.), *O.c.*, S. 525-526.
fol. 299r-305v (s. XV in.).
Sammelhandschrift theologischen Inhalts.
177. OXFORD, Bodleian Library, Ms. Laud. misc. 270.
Coxe (Henricus O.), *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, Pars secunda, Oxonii, 1858-1885, Sp. 224.
fol. 213r-215v (s. XII in.).
Die Handschrift enthält hauptsächlich die *Historia scholastica* und die *Allegoriae* des Petrus Manducator.
178. OXFORD, Bodleian Library, Ms. e Mus. 62.
Madan (Falconer) - Craster (H.H.E.) - Denholm - Young (N.), *A summary catalogue of Western manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, Vol. II, Part II, Oxford, 1937, S. 718-719.
fol. 135v-137v (s. XIII²).
Sammelhandschrift theologischen Inhalts.
Provenienz: England.
179. OXFORD, Bodleian Library, Ms. Rawlinson C 399.
Macray (Gulielmus D.), *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, Partis quintae fasciculus primus, Oxonii, 1862, Sp. 183-185.
fol. 80v-81v (Fragmente) (s. XV).
Sammelhandschrift.
180. OXFORD, Bodleian Library, Ms. Rawlinson D 520.
Macray (Gulielmus D.), *O.c.*, Partis quintae fasciculus tertius, Oxonii, 1893, Sp. 332.
fol. 12v-18v (s. XV).
Sammelhandschrift.
181. OXFORD, Bodleian Library, Ms. Rawlinson poet. 241.
Madan (Falconer), *A summary catalogue of Western manuscripts in the Bodleian Library at Oxford*, Vol. III, Oxford, 1895, S. 718-719.
O.c., S. 338-339.

- S. 189-195 (s. XIII²).
Sammelhandschrift.
182. OXFORD, Bodleian Library, Ms. Sancroft 93.
Madan (Falconer), *O.c.*, S. 105.
S. 108-112 (s. XVIII¹).
Die Handschrift enthält Exzerpte aus und Notizen zu einigen griechischen und lateinischen Texten.
183. OXFORD, Bodleian Library, Ms. Selden Supra 91.
Madan (Falconer) - Craster (H.H.E.), *O.c.*, Vol. II, Part I, Oxford, 1922, S. 651.
fol. 9r- (s. XVI: A.D. 1574).
Die Handschrift enthält einige Texte zur Invasion der Türken in Europa.
184. OXFORD, St John's College, 182.
Coxe (Henricus O.), *Catalogus codicum mss. qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur*, Pars II, Oxonii, 1852, S. 61-62.
fol. 128v- (s. XV).
Sammelhandschrift hagiographischen Inhalts.
185. OXFORD, Trinity College, 3.
Coxe (Henricus O.), *O.c.*, S. 1-2.
fol. 246v- (s. XV).
Sammelhandschrift.
186. OXFORD, Corpus Christi College, 330.
Coxe (Henricus O.), *O.c.*, S. 174.
fol. 159r-163v (s. XV).
Die Handschrift enthält hauptsächlich *Praelectiones in libros apocryphos* des John Raynolds.
187. OXFORD, Lincoln College, 28.
Coxe (Henricus O.), *O.c.*, Pars I, Oxonii, 1852, S. 27.
fol. 43v-51r (s. XV).
Sammelhandschrift.
188. OXFORD, Merton College, 13.
Coxe (Henricus O.), *O.c.*, S. 7-10.
fol. 51v-53r (s. XIV, XV).
Die Handschrift enthält u.a. Schriften des Augustinus und des Hugo von Sankt Viktor.
189. PARIS, Bibliothèque Nationale, Fonds latin, 6755 (3).
Catalogus codicum mancriptorum Bibliothecae Regiae, Pars tertia, Tomus quartus, Parisiis, 1744, S. 275.
s. XIII, XIV.
Sammelhandschrift.
190. PARIS, Bibliothèque Nationale, nouv. acq. lat. 1595.
Delisle (Léopold), *Bibliothèque Nationale. Catalogue des manuscrits des fonds Libri et Barrois*, Paris, 1888, S. 22-24.
fol. 137 (Fragment) (s. IX).
Die Handschrift enthält die Schrift *De doctrina christiana* des Augustinus.
Provenienz: Kloster St. Martinus zu Tours.
191. PARIS, Bibliothèque de l'Université, 1247.
Catalogue général [...]. Université de Paris et universités des départements, Paris, 1918, S. 287-288.

- fol. 61v-62v (Fragment) (s. XIII).
Sammelhandschrift theologischen Inhalts.
192. SAINT-OMER, Bibliothèque municipale, 297.
Catalogue général [...] des départements. Tome III, Paris, 1861, S. 148-149.
s. XV.
Die Handschrift enthält u.a. noch den Traktat *De miseria humane conditiones* oder *De contemptu mundi* des Johannes Lotharius (Papst Innocentius III).
Ehemaliger Besitzer: Abtei Saint-Bertin.
193. TROYES, Bibliothèque municipale, 290, Tome II.
O.c., Tome second, Paris, 1855, S. 139.
fol. 54r- (s. XIII).
Die Handschrift enthält die *Historia scholastica* des Petrus Manducator.
Ehemaliger Besitzer: Kloster St. Stephanus zu Troyes.
194. UTRECHT, Universiteitsbibliotheek, 158.
[Tiele (P.A.)], *Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae Universitatis Rheno-Trajectinae*. Trajecti ad Rhenum-Hagae Comitum, 1887, S. 46-47.
[Hulshof (A.)], *Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae Universitatis Rheno-Traiectinae*, II, Traiecti ad Rhenum, 1909, S. 15.
Gumbert (J.P.), *Die Utrechter Kartäuser und ihre Bücher im frühen fünfzehnten Jahrhundert*, Leiden, 1974, p. 325-326.
fol. 112v-115v (s. XIV in.).
Die Handschrift enthält Schriften des H. Bernardus.
Ehemaliger Besitzer: Kartause zu Utrecht.
195. ZÜRICH, Zentralbibliothek, Car. C 26.
Mohlberg (Leo Cunibert), *Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich*, I. *Mittelalterliche Handschriften*, Zürich, 1951, S. 98.
fol. 33r-34r (s. XV).
Sammelhandschrift.
196. ZÜRICH, Zentralbibliothek, Car. I 93.
Gagliardi (Ernst) - Forrer (Ludwig), *O.c.*, II. *Neuere Handschriften seit 1500*, Zürich, 1982, Sp. 1609.
Sammelhandschrift.

Katholieke Universiteit Leuven

RICHARD LANDES

LEST THE MILLENNIUM BE FULFILLED:
APOCALYPTIC EXPECTATIONS AND THE PATTERN
OF WESTERN CHRONOGRAPHY 100-800 CE

1. The Patterns of Universal History.—2. The Epistle of Barnabas.—3. Hippolytus.—4. Eusebius.—5. Augustine.—6. The Year 6000 *Annus Mundi* I.—7. Early Medieval Historiography.—8. 'Ut istum miliarium impleatur restant anni...'—9. Julian of Toledo.—10. Bede.—11. The Carolingians.—12. *Ex silentio*.—13. *E vestigiis*.—14. The Approach of 6000 *Annus Mundi* II.—15. The Dawn of the Seventh Millennium.—16. Conclusion.—17. Appendix: Definitions

1. The Patterns of Universal History

Literate cultures share an almost universal tendency to produce chronological systems; and although regnal years and local systems predominate, some larger societies have adopted a single overarching *era*.¹ Within both Christianity and Judaism, such a system emerged more or less simultaneously, based on the age of the world (*Annus Mundi* = AM). But whereas both the Greek Christians and the Jews established their current *erae mundi* in the early centuries of the Common Era (c.100-250 CE), Latin Christianity, curiously, made two major revisions in its dating system during the following six centuries (c.250-850 CE), before ultimately abandoning AM entirely in favor of *Annus Domini*.² Historians have duly noted these chronological transfor-

¹ F.K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, 3 vol. (Leipzig, 1906-14). More recently but less reliably, Elias Bickerman, *Chronology of the Ancient World* (Ithaca, 1980).

² The Eastern Church made only small adjustments in its *Era Saeculi* once it had been established (c.200 CE), Victor Grumel, *La Chronologie, Traité d'études byzantines* I (Paris, 1958). The Jewish case is too complicated to treat briefly. It is possible, given the large discrepancies between the Septuagint and the Masoretic text (see, Gerhard Larsson, 'The Chronology of the Pentateuch: A Comparison of the Masoretic Text and the Septuagint', *Journal of Biblical Literature*, 102:3 (1983), pp.401-09), as well as the presence of various calendars and chronologies among the Dead Sea sects (R.T. Beckwith, 'Daniel 9 and the

mations, and even remarked on the 'obsession with the date' that characterized medieval Christian historiography;³ but they have not defined the pattern they fall into. This pattern reveals a remarkable—and heretofore largely invisible—dimension of patristic and early medieval culture.

The pattern (see chart I, p. 208) begins with the establishment of a system for dating the age of the world that situates its own date early in the last five centuries of the 6th millennium (c.5600 to 5700 AM). This system then enjoys about two centuries of universal acceptance among a wide range of ecclesiastical writers, despite occasional efforts to change it (c.5700-5900). Finally, and rather suddenly, it disappears from common usage in its 5900s, giving way to another dating system that rejuvenates the world by about three centuries: that is the new system universally accepted in its 5600-5700s.

Let us trace the details of these dating shifts.⁴ By the end of the second century CE some apologetic texts contain calculations of the age of the world intended to prove Judaeo-Christian antiquity. It was not until the early 3rd century, however, that Hippolytus of Rome and Julius Africanus introduced the first well-documented Christian chronology (AM I), which placed the Incarnation 5500 years after the Creation. These authors thus placed themselves in the early 5700s AM I. Supported by data drawn from both biblical and secular sources, the new chronology rapidly generated a host of works grappling with the problems of time-reckoning. It prevailed within the Church both East and West.⁵

Date of the Messiah's Coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and Early Christian Communities', *Revue de Qumran*, 40, t.10:4 (1981), pp.521-42), that a pattern of change existed among the Jews similar to the Christian one under study here. Despite the development of the present rabbinic *annus mundi* in the 2nd century (*Seder Olam Rabbah*, ed. S.K. Mirsky, 1966), this method of dating was not used until the 11th century (Salo Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (New York, 1958), VIII, pp.204-10). For the Christian West, see chart I (p. 208).

³ 'L'historiographie médiévale est d'abord marquée par l'obsession de la date...' Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval* (Paris, 1981), p.147; also, '...obsédant souci de la chronologie...', p.51.

⁴ On the following discussion see, Heinrich Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie* (Leipzig, 1898; reprint, New York, 1967); more recently, V. Grumel, *La chronologie*; and A.-D. van den Brincken. *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising* (Düsseldorf, 1957), with extensive bibliography.

⁵ The impact of Hippolytus and Julius' work on the field of computus and chronology in the Church appears to have had an effect best described by Thomas Kuhn as the

In the 5800s AM I (300s CE), at least one other system arose in challenge. About 303 CE Eusebius argued, on the basis of massive archival work, that Jesus had begun his ministry 5228 years after the creation. Eusebius thereby rejuvenated the world by almost exactly three centuries, and dated his own time to c.5500 AM II.⁶ Despite Eusebius' later prestige as the first Church historian, this early work so failed to find a response among chronographers that no copy of the original Greek survives. In the Latin West, however, in the 370s CE, and the 5870s AM I, the young Jerome revived Eusebius' Chronicle by translating it into Latin and bringing it up to date, c.5580 AM II. Jerome's effort apparently also had limited initial success since the next two important Latin Chronicles (Hilarianus, 397 CE and Sulpicius Severus, 404 CE), continued to use AM I.

But the following century, the 5900s AM I, the 5600s according to Jerome, saw a dramatic reversal in Western historiography, in which AM II replaced its rival in the works of all the major chronographers (Orosius, Hydatius, Victorius of Aquitaine) and only some vestiges of the former remained. In the 6th century, with the exception of the Byzantine-educated Jordanes, no Latin historian dated by the Hippolytan system (AM I). As had once been the case with that *era mundi*, the calculations of Eusebius became the universally accepted system (for Latin historians) during the 57th century according to their own reckoning.

Simultaneously with this complete revision of the established dating system, chronology itself became a still more central concern of Western historiography.⁷ Not only did the few narrative historians of the early medieval period (e.g. Gregory of Tours, Bede) pay careful attention to chronographical matters, but perhaps the majority of self-consciously historiographical work in this period consisted principally in bringing

establishment of 'normal science' through the acceptance of a single paradigm which sets the framework for further problem solving in a field of scientific inquiry: *The Structure of Scientific Revolutions*, International Encyclopedia of Unified Science, II:2 (Chicago, 1962), pp.10-22. See below, notes 31 and 37.

⁶ For recent works on Eusebius' Chronicle see A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition* (Lewisburg-London, 1979); Brian Croke, 'The Origins of the Christian World Chronicle', in Croke and Emmett (eds.), *History and Historians in Late Antiquity* (Cambridge, 1983).

⁷ Were there a change to a different system (e.g. *Annus Passionis*), the revisions would have been fewer in scope, since the two systems could exist side by side. A change in the AM entailed the replacement not only of all former chronographical data, but also of the various Easter Cycles which computists tried to align with the AM. (See Grumel, pp. 6-25).

Eusebius/Jerome up to date.⁸ The attention traditionally paid to the correct *Annus Mundi* in the patristic period became an overriding concern of most early medieval historians. In contrast to their notoriously laconic historiography,⁹ these continuators of Jerome, and later of Isidore and Bede, display an often meticulous chronography.¹⁰

As with the Hippolytan system, AM II prevailed throughout its 5800s (7th century CE). Indeed, when Julian of Toledo tried in 686 CE (5890s AM II) to date the Incarnation to 5325 AM, and the present to 6014, not only did he fail to make any impact even locally, but a later chronicler even associated him with the Eusebian AM II count that he had explicitly opposed.¹¹ And when, at the turn of the 60th century AM II (703 CE), the young Bede suggested a new calculation of the age of the world according to the 'Hebrew Truth' (based on the Masoretic/Vulgate text: Incarnation = 3952 AM III) rather than the 'Septuagint Interpretation' (the source for Hippolytus and Eusebius), his efforts seemed destined to suffer the same fate. Both at home and on the Continent, Bede's work met with derision and hostility.¹²

But in the course of the Eusebian system's 5900s, it fell victim to the same process of dramatic reversal with which it had replaced AM I in its 5900s some three centuries earlier. Under the sponsorship of the Carolingians, Bede's chronological program, particularly his revival of Dionysius Exiguus' *Annus Domini*, so dominated European chronological practice that by the end of the century we find no mention of AM II — so long the center of the Latin tradition — in the principle

⁸ The Gallican Chronicle (511 CE), Count Marcellinus (518), Victor of Tununa (567), Marius of Avenches (581), and John of Biclato (590) all wrote either epitomes or continuations of Eusebius/Jerome: editions in Mommsen's *Chronica Minora*, vol.1, 2, MGH AA IX, XI.

⁹ It is a platitude of historiographical studies that the decline of culture at the end of Late Antiquity was reflected in the virtual collapse of serious historical writing: '...jejune chronicles, arid in style, and often ludicrously capricious in their selection of events...': Samuel Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire* (London, 1899), p.441; for other similar citations see Croke, 'Origins', p.127 n.1.

¹⁰ Cf. '[The Medieval historian's] calculations of numbers, for instance, can scarcely ever be trusted...': G.G.Coulton, art. 'Historiography', in the *Encyclopedia of the Social Sciences* (New York, 1950), p.374; further discussion, below p. 170.

¹¹ Julian of Toledo, *De comprobatione sextae aetatis* III: 10,35 in *Opera Juliani*, ed. Hillgarth, CCSL 115 (1976), p.212; Spanish continuator of Isidore of Seville, MGH AA XIII, p.368.

¹² Bede, *De temporibus*; see introductory remarks by C.W.Jones in his edition *Beda opera de temporibus* (Cambridge, Mass., 1943), pp.130-35. Jones did not include the Chronicle in this edition; it can be found in the MGH AA XIII, pp.334-64; and in Jones' 1977 edition, CCSL 123B, pp.461-544.

historical texts. In the early 11th century CE, the rare historian to mention AM II, Ademar of Chabannes, denounced it as false.¹³

This, then, is the pattern: at least two systems for calculating the age of the world, universally accepted and the object of considerable interest in the period they designate as their own 5700s and 5800s, are overthrown in their 5900s by an alternative set of calculations which rejuvenate the world by some 300 years. How can we explain this?

The following study attempts an answer by placing the chronological work of the first eight centuries of Christian historians in a theological framework. As a result, rather than treat chronology as a field primarily concerned with factual accuracy, I have tried to identify larger theological and pastoral concerns that subtly but unmistakably influenced the direction of these chronologists' 'scientific' pursuits. A close analysis of Hippolytus' purpose and strategy illuminates the subsequent chronological activities of such men as Eusebius, Jerome, Augustine, Gregory of Tours, Julian of Toledo, and Bede. By approaching the data in this way, we can not only explain the unusual pattern of chronological revision outlined above; but mine chronological work—one of the more abundant documentary sources in the early medieval period—for indications of the theological and social activity for which we have little other evidence.

2. The Epistle of Barnabas and the Origins of Christian Chronography

Most histories of Christian chronography start either with the apologists of the late 2nd century, or Julius Africanus in the early 3rd.¹⁴ But significantly, the first Christian writing to mention the age of the world, the Epistle of Barnabas (c. 120 CE), concerns itself neither with the date nor the details of chronography, but rather with the broadest sweep of salvation history.

Listen carefully my children to these words: 'God finished his work in six days...' That means that in 6000 years God will bring all things to

¹³ Ademar used the Septuagint figures in his Chronicle, but in a very restricted manner (*Historia II*, I; ed. J. Chavanon (Paris, 1895), p.68f.). In an Easter table he copied c. 1032, he included—unusually—a column with AM II and labelled it '*secundum falsitatem LXX interpretum*': Paris B.N. lat.5240 f.2; discussed by R. Landes, 'A Libellus from St. Martial at the Time of Ademar of Chabannes: Un faux à retardement', *Scriptorium*, 37 (1983:2), pp.185-88. AM II revived in the 12th century, and AM III (with modifications) in the Renaissance and Reformation.

¹⁴ E.g. Gelzer (1898); Grumel (1958); Croke (1983).

completion, because for Him 'a day of the Lord is as 1000 years...' Therefore, my children, in six days, that is in 6000 years, the universe will be brought to its end. 'And on the seventh day he rested...' ¹⁵

This passage, based on Genesis I and a passage in Psalm 89/90 ('1000 years are as a day passed in the sight of the Lord'), directly implies two of the most dangerous eschatological aberrations of the early church: millenarianism, and the attempt to date the Parousia. Here, in a work for catechumens accepted as canonical by the Alexandrine church, we find a number allegory which implies that, by dating the Creation of the world, one can know the time of its End. The prohibition of such presumption formed, as it were, the first commandment of the emerging institutional church: 'It is not for you to know the times and the seasons the Father has fixed of his own authority, (Acts 1:7). ¹⁶

In the passage in question, however, Barnabas not only violated this fundamental taboo, but also drew on a millenarian Jewish exegesis to do so. ¹⁷ Although initially widely accepted within the Christian movement, millenarianism had, by this author's time, become a highly volatile issue. Its radical social and political tendencies, its profound anti-institutional bias, and its enthusiastic reception among the unlettered produced great misgivings among ecclesiastical leaders. Once Montanism (mid-2nd-century) had demonstrated apocalyptic millenarianism's full destructive potential, misgiving became hostility towards what was then depicted as a 'Judaizing' heresy. (For further discussion and definitions, see Appendix.) And although this reaction did not set in until the later 2nd century CE, Barnabas here 'anticipated' it by carefully avoiding any explicit millenarianism in his discussion of the sabbath following the year 6000.

¹⁵ Epistle of Barnabas 15: 4a-5a, ed. Prigent, *L'épître de Barnabé*, Sources Chrétiennes [hereinafter, SC], vol. 172 (Paris, 1971), p.185.

¹⁶ Note that this is the opening statement of Luke's Book of Acts, i.e., it addresses the foremost problem of the emerging institutional Church: apocalyptic expectation. Mark and Matthew had issued their versions of the prohibition in the 'Little Apocalypse': 'But of that day or that hour no one knows, not even the angels in heaven, nor the Son, but only the Father' (Mk 13: 32, Mt 24:36). This passage speaks only of hour and day, and in the context of the preceding statement ('Truly I say unto you, this generation will not pass away before these things come to pass'), it can be—and was—interpreted to allow calculations of years (see e.g. n.215). Luke's prohibition was more comprehensive in its phrasing.

¹⁷ The clearest expression of this notion in Jewish apocalyptic literature comes in the book of Jubilees and Enoch (Wikenhauser, 'Die Herkunft der Idee des tausendjährigen Reiches in der Johannes Apokalypse', *Römische Quartalschrift*, 45:1 (1937), pp. 1-7), but that in turn derived from a wider ancient astronomical school (F. Cumont, 'La fin du monde chez les mages occidentaux', *Revue de l'histoire des religions*, 103 (1931), pp.29-96); see, more recently, Auguste Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise: La doctrine des âges du monde* (Paris, 1964), pp.34-49.

A close reading of his work even suggests that he is one of the earliest non-millenarians in the Church.¹⁸

Careful as he might be on that score, however, Barnabas had introduced into the textual tradition of the Church the idea of a millennial week which inevitably carried with it the millenarian interpretation of the coming sabbath. As Irenaeus put it in the century later (c.185 CE): 'This 7th day is the 7th millennium, the kingdom of the just, where creation renewed will become incorruptible...'¹⁹ This exegesis became the most common and long-lived form of millenarian thought in the church of Late Antiquity.²⁰

That such a curious amalgam of popular and erudite eschatological deviations should appear in the anti-Jewish catechism of 'Barnabas', and that Barnabas should be considered canonical by the anti-millenarian church of Alexandria,²¹ illustrate the paradoxical nature of the belief whose development over the next seven centuries I now propose to trace. For Alexandria became the center of that theological campaign against millenarianism which, in its more radical forms, even attempted to exclude the Revelations of John from the christian canon. This latter effort (partially successful in the East only) was part of a larger strategy to deny any possible textual support to millenarianism by eliminating those works or passages which explicitly embraced such beliefs.²² And if

¹⁸ More recent studies of Barnabas have emphasized this aspect, demonstrating that the author was one of the earliest anti-millenarians in the Christian tradition: Oscar Cullman, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung* (Zürich, 1946), pp.131-43; and more recently Prigent, *Barnabé*, p.185 n.5.

¹⁹ Irenaeus, *Adversus Haereses* V, 36:3; ed. Adelin Rousseau SC, v. 153 (1969), p.463f. On the importance of millenarianism in Irenaeus, see M. O'Rourke-Boyle, 'Irenaeus' Millennial Hope: A Polemical Weapon', *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 36 (1965), pp.5-16; Rousseau, p.186-91. This aspect of his thought has unfortunately received no further attention since O'Rourke-Boyle's article; see M.A. Donovan, 'Irenaeus in Recent Scholarship [since 1970]', *The Second Century*, 4:4 (1984), pp.219-42.

²⁰ See J. Daniélou, 'La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif', *Vigiliae Christianae*, 2 (1948), pp.1-16; Bietenhard, 'The Millennial Hope in the Early Church', *Scottish Journal of Theology*, 6 (1953), pp.12-30; Wikenhauser, 'Herkunft', and Luneau, *L'histoire du salut* [n.17].

²¹ The Epistle of Barnabas is included in one of the oldest extant Bibles, the Codex Sinaiticus (British Library MS Add. 43725, late 4th C.); first cited in the 2nd century by Clement of Alexandria, (Prigent, *Barnabé*, pp.20-24; see also M. Simon, 'L'Épître de Barnabé et le Temple', in *Les Juifs au regard de l'histoire: Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz* (Paris, 1985), pp.31-36.

²² Origen's classic attack on the *simpliciores* and their literal (i.e. Jewish) understanding of the rewards of the kingdom appears in the *Peri Archon* II, 11, 2-3. For some discussions of the Alexandrian anti-millenarian school, see V. Ermoni, 'Les phases successives de l'erreur millénariste', *Revue des questions historiques*, 70 (1901), pp.352-88; Leon Gry, *Le millénarisme dans ses origines et son développement* (Paris, 1904), pp.96ff; more recently, M.

widely popular canonical texts could be valid targets of such a purge, so much the more were theological ones. As a result, evidence of millenarianism became extremely sparse in ecclesiastical writings; not only do none of the works of radical chiliasts like the early Montanists survive, but even passages like the one in Irenaeus cited above were expurgated.²³

Alone among millenarian beliefs, the sabbatical millennium can be traced with a certain continuity, because it is the only one that churchmen continued to endorse despite strenuous theological opposition. We find its themes in the most unimpeachable patristic writings, and traces of it even in the New Testament canon.²⁴ Indeed, for reasons we shall now consider, the paradox of the anti-judaizing 'Barnabas' preaching the millennial week and anti-millenarian Alexandria accepting his *Epistle* as canonical prefigure a much larger anomaly. For rather than move away from such a clearly dangerous position, the theologians of the next century propounded a teaching which made explicit precisely the most alarming implications of the sabbatical millennium, thus opening up a whole field of chronological activity.

3. The Place of Hippolytus in Early Christian Chronography

The first Christian chronological writings we possess, although composed after Barnabas, are apparently unconcerned with his sabbatical millennium.²⁵ Theophilus of Antioch did not even make reference to

Simonetti, 'Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio', in *Corona gratiarum: Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata*, (Brugge - 's-Gravenhage, 1975), pp.37-58.

²³ On the 'ablation' of the final passages of the *Adversus haereses*, see Rousseau, SC 152, pp.28-31. Catholic humanists of the Early Modern period hesitated to include rediscovered millenarian passages like this one in their editions of the Church Fathers (see Gry, p.117f. n.3); and even modern historians of theology apparently find such passages difficult to digest (O'Rourke-Boyle, 'Irenaeus' Millennial Hope', p.5f). See below.

²⁴ While making no mention of the sabbatical millennium, the reference to Psalm 89/90:4 in II Peter 3:8 (c.135 CE) made unmistakable reference to it, as Jerome acknowledged (see below n.64). One could aptly apply Henri Leclercq's description of millenarianism's survival in liturgical texts to the study of the sabbatical millennium: 'L'étude du millénarisme nous montre le singulier spectacle de l'erreur se développant sous l'influence des écrits orthodoxes' (art. 'Le millénarisme', in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, XI:1 (1933), c.1192). For the deep penetration of the sabbatical millennium in Christian thought, see Luneau, *L'histoire* [n.17].

²⁵ See above. They apparently looked back to Josephus' apology for the Jews, *Contra Apionem* I, 1.

the dates of Jesus' life, although his and Clement of Alexandria's chronographies (180-190 CE) placed the life of Jesus in the middle of the sixth millennium since the Creation.²⁶ While the applicability of these calculations to the sabbatical millennium must have been obvious, particularly to Clement, these writers made no reference to the belief.²⁷

These explicitly chronological works, however, had much less impact on their own field than an exegetical remark by Hippolytus of Rome in a commentary on the book of Daniel (c.204 CE):

The first Parousia of our Lord took place on a Wednesday, the 8th of the Kalends of January, in the 42 year of the reign of Augustus, 5500 years after Adam... One must, therefore get to 6000 years before the Sabbath, the type and figure of the future kingdom of the saints who will reign with the Christ after his descent from the heavens, as John tells in the Book of Revelation.²⁸

In one stroke, Hippolytus unambiguously placed the most dangerous millenarian passage from *Revelations* at the center of his eschatology;²⁹ and then, in a step he acknowledged forbidden, specifically dated the millennium's arrival.³⁰ The worst potential of Barnabas' sabbatical millennium had come about.

Given the variety of eschatological aberrations current in the early centuries of Christianity, the appearance of such a passage would not be surprising if, like those others, it had faded in subsequent generations.

²⁶ Theophilus merely provided the total of the years to the reign of Marcus Aurelius (5695 = c.180 CE), *Ad Autolyicum* III, 29; for a recent study of Theophilus' chronography which demonstrates how readily it conformed to the symmetries of eschatological calculations, see Oliver Nicholson, 'The Source of the Dates in Lactantius' *Divine Institutes*', *Journal of Theological Studies*, NS 36:2 (1985), pp.291-310. According to Grumel, Clement placed the Creation in 5600 BCE (*Chronographie*, p.24f). Martin Werner argues that the earliest Christian era was 6000 BCE (*The Formation of Christian Dogma* (London, 1957), p.38).

²⁷ Clement is the first patristic source to cite Barnabas, although in his numerous mentions, he never cites the passage in question (*Strom.* II, 67-68; V, 63, 1-6). Modern historians from Gelzer (1898) to Croke (1983) have generally followed these chronographers in identifying their apologetic purpose—undoubtedly important—as their only concern in making their calculations. Theophilus' calculation of years since the Creation, then, 'ne semble donc pas lié a une idée mystique...' (Grumel, p.5).

²⁸ *In Daniele*, IV,23; ed. G. Bardy, SC 12, (1947).

²⁹ 'L'Apocalypse précisément était—est toujours—le berceau et l'aliment du millénarisme': Guy Lobrichon, 'Un Moyen Age, sept ages du monde', *Europe*, 61 (1983 no.654), p.131). On the function of the book for popular Christianity in the earliest period see John Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, N.J., 1975), pp.49-57. Revelations 20:1-7, here cited by Hippolytus, constitutes the key millenarian passage (Gry, *Millénarisme*, pp.54-61).

³⁰ In the previous passage, Hippolytus denounced the 'indiscreet study of time and inquiry into the Day [of the Lord]' (IV,23), then began his own remarks with the concession: 'But so as not to deny human curiosity even on this point, we find ourselves obliged to say what it is not permitted to say...' (IV,24). See also his remarks in IV:16-17.

But on the contrary, this eschatological calculus became the cornerstone of Christian chronology. With the detailed work of Julius Africanus and the computi of Hippolytus and the Alexandrine school in the 3rd century, the *era mundi* of 5500 (AM I) became a nucleus of the Church's most important science: time reckoning.³¹

How was such a development possible? How could this patchwork of forbidden beliefs achieve 'une fortune si étonnante'?³² The answer provides a vital element in understanding the history of Latin chronography; and to seize upon Hippolytus' motivation, we must consider his situation. Again, as with Barnabas's *Epistle*, this work was 'une oeuvre d'édification pour la masse beaucoup plus qu'un écrit réservé aux érudits'³³—more to the point, an audience of Christians in the throes of one of the most severe 'apocalyptic' crises in the early Church.³⁴ Eusebius, over a century later, recalled its devastating impact in a passage about two 'historians'. After speaking about Clement's chronological work, done in the time of Severus, Eusebius turned to a certain Jude.³⁵

Another historian, discoursing on the seventy weeks of Daniel, extends his chronology down to the tenth year of the reign of Severus. He also thought that the appearance of the Antichrist, so much in the mouths of men, was now fully at hand, so mightily did the agitation of persecution then prevailing shake the minds of many.³⁶

³¹ See remarks on Kuhn [n.5]. Historical studies of AM I (Incarnation = 5500) almost always begin with Julius Africanus, since his was the first *chronological* work to use it. Ginzler, for example, made no mention of Hippolytus' *Commentary on Daniel*; mentioned briefly the 'christliche Grundcharacter' of Africanus' work (I pp.24-5); and listed Hippolytus, on the basis of later computistical work, as a *Nachfolger* of Julius (II pp.1-23). On the significance of time-measurement in European civilization, a development the author traces back to the Western Church, see David Landes, *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern West* (Cambridge, 1983).

³² Daniélou, 'Typologie' [n.20], p.1.

³³ Bardy, *Hippolyte*, SC 14, p.63. The *Epistle of Barnabas*, as noted, was a catechetical text (i.e. for lay beginners); the passage on the sabbatical millennium opens with the pastoral 'Listen my children...'

³⁴ 'Nous voyons aux alentours de 200 une résurgence surprenante d'espairs apocalyptiques dans la Chrétienté...': Daniélou and Marrou, *Les siècles chrétiens: Des origines à Grégoire le Grand* (Paris, 1963), pp.136-44; see also Bardy's introductory remarks (SC 14, p.11); and Jarislov Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition* (Chicago, 1971), pp.123-29. I use the term *apocalyptic* throughout this paper to refer to the belief that the End—however conceived—is imminent. See Appendix: Definitions.

³⁵ Jude was sufficiently notorious from this work for Jerome to identify him in his *De viris illustribus*, 52 (PL 23, c.695).

³⁶ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* VI,7. W.H.C. Frend attributes the persecution to '...the extraordinary outbreak of apocalyptic exultation which broke out in Asia and Syria around the year 200', rather than vice-versa: *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Grand Rapids, 1981), pp.320-1.

And although Hippolytus did not mention Jude, he clearly undertook his commentary on Daniel in response to this work.³⁷

But Hippolytus' concerns extended much further. He explicitly mentioned apocalyptic teachings originating not from charismatic heretics like Montanus and his followers, but from men at the very top of the ecclesiastical hierarchy. Bishops, through visions or calculations, had announced to their congregations when, in the coming *year*, the Parousia would occur; and predictably, with the failure of that prophecy, had deeply shaken the faith of their flocks.³⁸

Indeed, from the mid-second century, under the double impact of Montanism's apocalyptic millenarianism and imperial persecution, ecclesiastical leaders had found themselves in doctrinal disarray. With no 'orthodox' consensus on how to handle the millenarian menace theologically, some disputants took extreme measures in their efforts to repel it: a group called the *Alogi* wanted to ban all of John's writings in an effort to eliminate *Revelations*.³⁹ In the face of the unabated apocalyptic fever which shook the spirit of so many (apparently on both sides of the issue), Hippolytus presented a divine plan whereby, 'from the birth of the Christ one must count another 500 years, and *only then* will the End come' (IV:24, italics mine). So although he conceded to 'human curiosity' forbidden calculations and reaffirmed the canonicity of *Revelations*, he also thereby became 'the first Christian writer to reject explicitly the hope of an imminent Parousia.'⁴⁰ In technical terms (see Appendix), he first articulated a non-apocalyptic millenarianism.

This combination of the Sabbatical Millennium with AM I was a powerful solution, precisely because of the way it linked popular and

³⁷ See Bardy's treatment of the background to Hippolytus' two early works, the *De Antichristo* and the *In Danielem* (SC 14, pp.10-18): 'Le commentaire... est avant tout destiné à apporter des assurances à ceux qui se laissent hypnotiser par la crainte de la fin du monde...' (p.17). According to Van den Brincken, Julius Africanus was also responding to Judas (*Weltchronistik* [n.4], p.50). As Jerome's lengthy chronological discussion in his own commentary on Daniel shows (*In Danielem* IX: 24-7; PL, 25 c.5422ff), there was an important chronological debate involved in its interpretation. Jude, Hippolytus and possibly Clement (as Eusebius suggests) addressed their chronological calculations to this eschatological debate.

³⁸ IV,18-19. The two examples he gives are paradigmatic of the dangers of apocalypticism. The one bishop leaves his flock open to ridicule and financial ruin; the other begins a period of wandering in the desert during which the community begins to resemble a gang of bandits.

³⁹ Gry, *Le millénarisme* [n.22], pp.87-95.

⁴⁰ David Dunbar, 'The Delay of the Parousia in Hippolytus', *Vigiliae Christianae*, 37 (1983), pp.313-27.

elite perspectives. On the one hand, those works preaching sabbatical millenarianism sought to win their popular audiences by confirming the promises of *Revelations*,⁴¹ while on the other they deprived the 'false' charismatics, whose influence on the multitudes was so dangerous, of any claim to know the moment of the millenarian advent. Henceforth only the most learned ecclesiastics trained in chronography could know the time of the End.

But the gospels had forbidden such activity for good cause: with the passage of the centuries, Hippolytus' strategy could only produce results exactly inverse to its original intent. That is to say that, over the centuries, this chronology would shift from non-apocalyptic to apocalyptic, from delaying technique to countdown; and the Church would eventually find itself officially endorsing a teaching which could not be more socially and institutionally disruptive.

Unquestionably Hippolytus and other ecclesiastics were conscious of this problem. In their willingness to go ahead anyway, they revealed both the urgency of the threat posed by contemporary apocalyptic leaders and their own belief in the coming Parousia. For these men almost surely did not preach this doctrine in a spirit of cynical manipulation: on the one hand, they feared for the souls of misled flocks (hence the need to moderate their excitability); on the other, they never expected the world to last *another* three centuries. As Augustine said in 419 CE: 'If we had been there with John [when he wrote it is the last hour (I Jn 2:18)], who would have thought that so many years would pass?'⁴² Ultimately *God* would render the time-bomb set by these chronologies irrelevant.

But from our modern vantage point, we can reasonably predict three developments from an ecclesiastical acceptance of Hippolytus' teaching. 1) With the passage of centuries, the millenarian week and its accompanying chronology would grow less popular among the ecclesiastics who first expounded it. 2) As more and more apocalyptic expectations were dashed, the apocalyptically minded would, perhaps reluctantly at first, but with mounting excitement over time, embrace the promise of the

⁴¹ On the popularity of the book, see Appendix. Despite his pronounced distaste for the work, Eusebius wrote: 'For my part I would not venture to set the book aside, as there are many brethren who value it much...' (*H.E.* VII,25).

⁴² Augustine, letter to Hesychius, *Ep.* 199,17 (419 CE); CSEL 57, p.257f. According to Dunbar, Hippolytus (c.200 CE) was the first to *write* about this realization (see n.40 above); according to Cullman, Barnabas (c.120 CE) was the first to conceive a theology based on it (see n.18 above).

sabbatical millennium.⁴³ And 3) in the final generations of its sixth millennium, these chronological calculations would serve precisely those charismatics whom it was initially designed to disarm.

At that point, the one safety valve in Hippolytus' strategy would necessarily play a prominent role. The chronologists, would have to be consulted in order to know the date of the End. The 3rd century marriage between the sciences of computus and chronography bears witness both to the success of Hippolytus' AM and to the rise of this new cadre of specialists.⁴⁴ We shall see its importance.

4. Eusebian Chronology: the Reaction

A century after Hippolytus and the rise of an active chronological-computistical school, at least one ecclesiastical historian challenged the consensus on the *Annus Mundi*. Early in his career, Eusebius of Caesaria (263-339 CE) wrote a monumental work of chronology wherein he displayed in parallel columns data from all the major cultures of the ancient world. According to his calculations, the beginning of Christ's ministry had occurred in 5228 AM (II).⁴⁵

The year 6000, then, was another five centuries away—although Eusebius never explicitly said anything of the sort. For unlike his predecessors Julius and Hippolytus, who openly acclaimed the year 6000 as the end of the world, Eusebius, a devoted disciple of Origen and a relentless opponent of millenarianism, never mentioned the sabbatical millennium either positively or negatively. For him, millenarianism was

⁴³ We know from studies of both historical and modern apocalyptic movements that in the case of a failed prophecy, the most common response among believers is to redate in order to preserve the apocalyptic belief, Leon Festinger, H.W. Reicken and S. Schachter, *When Prophecy Fails* (New York, 1964). On the peculiarities of the sabbatical millennium seen from this perspective, see below p.175.

⁴⁴ Hippolytus also wrote a chronicle (to 238 CE) which survives only in fragmentary form listed in Chart II as the *Liber Generationis* I. See Marcel Richard, 'Comput et chronographie chez saint Hippolyte', *Mélanges de Science Religieuse*, 7 (1950), pp.237-68; Grumel, *Chronologie* [n.4], pp.4-25. VII,25).

⁴⁵Eusebius' Chronicle survives in a fuller Armenian version, tr. Josef Karst, (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, v.20, Berlin 1911); Jerome's Latin translation: ed. by Rudolf Helm, (same series, v.47 (1956); for the dating of the Incarnation and Passion, Helm, pp.169, 173-4.

a crass materialistic error existing only among the simple-minded.⁴⁶ And to underline its marginality, Eusebius tended to remain silent about it wherever possible.⁴⁷ This elusive strategy of denial by omission is nowhere more evident than in his *Chronicle*, where he pushed the entire idea of the age of the world into the background, and dated principally according to an *era* starting with Abraham.⁴⁸ Eusebius thus gave the impression that he had abandoned 'toute arrière-pensée eschatologique, renonçant à toute spéculation sur la date de la fin du monde...'⁴⁹ The work, clearly addressed to that elite cadre of trained chronographers which had developed over the previous century, has a remarkably 'modern' tone: it seems like a straightforward, factual compilation of chronological data.⁵⁰

But it had little success. Even Eusebius' learned contemporaries showed limited interest in it, and no copy survives in the Greek original. Although the two Alexandrian chronographers of the fourth century, Annianus and Pannodorus, used some of its data, they ignored both its *era mundi* and its de-eschatologizing intent.⁵¹ On these matters Eusebius' contemporary Lactantius may have expressed the more common attitude of the early 3rd century when, at the end of a graphic depiction of the delights of the millennial kingdom, he announced that *at most* there were only another 200 years to wait.⁵² Interestingly enough, like

⁴⁶ Eusebius recounts twice the story of John the Evangelist fleeing from the public baths upon hearing that the millenarian Cerinthus had just entered under the same roof (*H.E.* III,28 and IV,14); Cerinthus, the author of Revelations according to some, became a patristic code-word for millenarianism (see Eusebius' discussion of the book of Revelations, VII, 25; Augustine, *De haeresibus* 8; CCSL 46 p.294).

⁴⁷ R.M. Grant points to this technique as part of a revisionist strategy in the *Historia Ecclesiastica*. 'Papias in Eusebius' Church History', in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech* (Paris, 1974), pp.209-213. Grant also notes that Eusebius makes no mention of the works of Hippolytus which contain the millenarianism Eusebius so disliked, and suggests the omission was intentional (p.212 [correct reference for his n.4 is VI 22, 46]).

⁴⁸ According to Van den Brincken, *Weltchronistik* [n.4], p.65, Eusebius 'hat sogar das Verdienst eine neue Weltära geschaffen zu haben, obgleich er das wohl nicht beabsichtigt hat'.

⁴⁹ Guenée, *Histoire* [n.3], p.150. His remarks are only representative of a widely held view, e.g. Wattenbach-Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter: Vorzeit und Karolinger* (Weimar, 1952), v.1, pp.50-1; R.L.P. Millburn, *Early Christian Interpretations of History* (London, 1954); Harry E. Barnes, *A History of Historical Writing* (London, 1962), pp.44-48; Mosshammer, *Chronicle* [n.6], pp.146ff; Van den Brincken [n.4], pp.60-5; B. Croke, 'The Origins' [n.6], pp.116-31.

⁵⁰ See e.g. the remarks of Millburn, *Early Christian*, p.58.

⁵¹ Mosshammer, *Chronicle*, p.147f.

⁵² Lactantius, *Divinae Institutiones* VII, 14-25.

Eusebius, Lactantius was an imperial theologian and anti-apocalyptic.⁵³ What separated these two was not their opposition to charismatic preachers announcing the *Parousia*, but rather the way to deal with them: one wanted to deny, the other to delay millennial hope.

If, despite Eusebius' enormous impact as an historian, his chronicle failed in the Greek world, it had an exceptional success among the Latin theologians of the following century. In 379 CE, the young Jerome, one of the most virulent anti-millenarian Fathers, translated Eusebius' chronicle into Latin, bringing it up to date on the intervening decades.⁵⁴ Through this translation, Eusebius' chronographical format, data and calculations became the foundation of all orthodox Western historiography: '...gegen Ausgang des vierten Jahrhunderts... errang das Werk eine so grosse Popularität dass daneben die Vorgänger Eusebios... bald völlig vergessen waren'.⁵⁵

It is interesting to note, however, that Jerome later drew on the Masoretic Hebrew text for his translation of the Bible. This text differed significantly from the LXX on an issue vital to chronologists: the number of years between each of the early generations of man. For example, from Adam to Seth 230 years had elapsed according to the LXX; but according to the Masoretic text, only 130. Eusebius had already noted the disparity, but considered the LXX figures the more reliable.⁵⁶ But Jerome, by enshrining this variant data in his Latin Bible, undermined the very calculations AM II that he had sought to propagate in the Latin West. No one seemed to notice, since during the next four centuries only one text even raised that issue. For most these historians, the LXX-based calculations of Eusebius were a truth about which '*nulla sit dubitatio*'.

In fact, the question for 5th century Latin chronologists did not revolve around whether to follow a Eusebian AM II or some (to sabbatical millenarians) even more disappointing Hebrew calculation, but rather whether to adopt AM II at all. For Jerome's victory over AM I

⁵³ Chapter 25 links the millenarian week with II Thessalonians in a distinctly anti-apocalyptic sense: '...that change [millenarian kingdom] must take place when 6000 years have been completed...[and] it seems that nothing of the sort [fall of Rome] is to be feared'.

⁵⁴ On Jerome's anti-millenarianism: Luneau, *L'Histoire* [n.17], pp.264-75, and a work I could not consult, J.P. O'Connell, *The Eschatology of Saint Jerome*, Series St. Mary of the Lake, Dissertationes ad lauream, 16 (Mundelein, 1948). On the Chronicle see above n.45; and Van den Brincken, *Weltchronistik*, pp.65-7.

⁵⁵ Gelzer, *Julius*, II, p.23.

⁵⁶ The lengthier discussion appears in the Introduction to the first part of the Chronicle which Jerome did not translate; on the disparity, see Larrson, 'The Chronology' [n.1].

was not as simple as historians hold: Julius Quintus Hilarianus, some twenty years after the publication of Jerome's chronicle, wrote the *De duratione mundi*, a direct descendent of the eschatological chronology of Hippolytus, Julius Africanus and Lactantius. At the end of a brief chronicle based on AM I, the author calculated 101 years remaining in the 6th millennium and then enthusiastically described the millennial kingdom to come.⁵⁷ His self-assured tone has struck historians as strange this late in the patristic period, an incongruous echo of pre-Originist days when such notions were not yet condemned, and his use of AM I, a 'throwback' to pre-Hieronimian chronology. For modern historians, then, Hilarianus' crude millenarianism and apocalyptic calculations represent the swan song of a belief Augustine and Jerome were uprooting from the Church.⁵⁸

We have seen, however, that this teaching of the sabbatical millennium originated in *anti*-apocalyptic circles, and that by the third century, these circles had developed two opposing strategies towards it: the (more far-sighted, but radically new) Eusebian rejection, and the (more dangerous, but more traditional) Lactantian embrace. While a century-long wait may seem brief from a modern perspective, to contemporaries it describes a period well beyond their lifetime. Hence to date the millennium 101 years away was a standard Hippolytan anti-apocalyptic teaching; and this was precisely what Hilarianus had in mind.⁵⁹ He thus stands much in the same relationship to Jerome as Lactantius did to Eusebius; and his millenarianism represents not a bizarre or naive relic, but a strong and centuries-old, if increasingly problematic, tradition.⁶⁰

⁵⁷ Editions: PL 13 c.1097ff; Frick, *Chronica Minora* I, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana (Lipsiae, 1892), pp.153-74. Note that the calculation of 6000 years is reinforced by another, 470 years (the period between Abraham and entering into the Promised Land) since the Resurrection (5530 AM): Frick, *Chronica*, p.171 l.11; Van den Brincken, *Weltchronistik* [n.4], p.59.

⁵⁸ Gelzer found the millenarianism a 'grotesk... apokalyptisch- chiliastische "deliria"' (II, p.127f). The tone has struck modern historians as puzzling, since by the late 4th century millenarianism was on the defensive if not moribund (Van den Brincken, p.59 and further references n.59; Robert Markus: 'the old millenarian dreams were again being redreamt [by e.g. Hilarian]... [but] hardly a live force in Augustine's day' (*Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge, 1970, p.20). Neither Gry nor Ermoni treated Hilarianus and so he has escaped many general surveys of the phenomenon; cf. Bernard McGinn, *Visions of the End* (New York, 1979), pp.51-2. On Hilarianus' AM I as a 'throwback', see below n.63.

⁵⁹ 'Qui anni VI non ante complentur, nisi prius prope ultimum reges decem exierunt in mundum...' (Frick, *Chronica*, p.171 l.14); see also Van den Brincken's analysis, *Weltchronistik*, p.59.

⁶⁰ See, for example, the references to the millenarian week in Hilary of Poitiers (d. 367

The passage of a century since the original composition of Eusebius' Chronicle had surely persuaded some to its more rigorous position, thus foreshadowing the eventual victory of Jerome's translation; but we are ill-advised to project that victory backwards onto the period immediately after the Latin publication.

For example, in the next major historical work, done some seven years after Hilarius, Sulpicius Severus wrote a universal history which, while in Eusebian fashion never totalling up the years since Creation,⁶¹ nevertheless retained the dating of AM I. In the first quarter of the 5th century the North African treatise *Liber Genealogus* also used AM I.⁶² Along with Hilarius, these works indicate that this *era mundi* still had strong support in many Western Church circles. In fact, not until after the Fall of Rome did historians begin to use AM II consistently. At the turn of the 4th-5th century, then, Jerome's translation of Eusebius might still have been a tentative novelty with a future as doubtful as that of its original in the East.⁶³ It apparently took another generation, and the weight of Augustine's support, to assure Eusebius' chronographical victory.

Furthermore, whether AM II dominated already in the late 4th century or not until the mid-5th, its hold on late Roman historians cannot be extended to the wider body of Christian faithful. The eschatological meaning of the year 6000 so carefully omitted by supporters of AM II, for example, had become common belief. In 414, Jerome wrote that

I think it is on the basis of this passage [Ps.89:4] and... Peter's epistle that it has become customary for 1000 years to be called a day... so that since the world was created in six days, it is thought that it will last 6000 years, after which will come the number 7 and the ogdoad where the celebration of the true sabbath will take place and the true circumcision.⁶⁴

CE) which suggest: 1) adherence to AM I; and 2) a lack of personal commitment to the notion, despite frequent didactic use, Luneau, *L'Histoire*, pp.235-59.

⁶¹ Ed. C. Halm, CSEL 1 (1866). His last total is 4303 at the death of Sampson (I, 29, 8).

⁶² MGH AA IX, pp.155-94; two continuations, to 455 CE and 463 CE, survive (see below n.99).

⁶³ Cf. Van den Brincken: '...hier greift Severus auf die voreusebianische Chronologie zurück, die zur gleichen Zeit auch noch in Hilarius einen leidenschaftlichen Verfechter fand' (*Weltchronistik*, p.73; italics mine).

⁶⁴ 'Ego arbitror ex hoc loco [Ps. 89:4] et ex Epistola... Petri, mille annos pro una die solitos appellari: ut scilicet quia mundus in sex diebus fabricatus est, sex millibus annorum tantum credatur subsistere et postea venire...': Jerome, Ep.140, 8 (PL 22, c.1172). Luneau comments: 'Mais c'est là une opinion commune qu'il ne partage pas...' (*L'histoire*, p.267).

Nor was the knowledge that Christ was born 5500 years since Adam restricted to erudite works of history: it appears in the Acts of Pilate, a 4th to 5th century popular work with virtually canonical status.⁶⁵

Moreover, the reluctance of an anti-apocalyptic writer like Hilarius to adopt the obviously more prudent AM II suggests that, in his mind at least, those apocalyptic disturbances against which he marshalled his figures demanded more potent remedies than the promise of a seventh millennium still 400 years away. The perplexing stridency of Hilarius' tone may reflect not his own 'delirious' imagination, but the exigencies of the audience he sought to win over. And in fact, 'en cette fin du IV^e siècle...[il y eut] une résurgence d'une vie charismatique et d'une attente eschatologique comparables à celles des premiers siècles chrétiens'.⁶⁶ Martin of Tours' apocalypticism (d. 397) and the 'gallican millenarianism' of his circle express a widespread contemporary expectation.⁶⁷

Some of this apocalyptic expectation may even have derived from chronological calculations. According to an AM of 5600, possibly used by Clement of Alexandria, the completion of the 6th millennium would coincide with the end of the 4th century since Christ—precisely when we

⁶⁵ *Acta Pilati*, or The Gospel According to Nicodemus, XIX, 1; H.C.Kim, *Gospel of Nicodemus*, Toronto Medieval Latin Texts (1973), p.38. The work is commonly dated to the mid-fourth century on thematic grounds (*The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville, 1962), III p.813); but O'Ceallaigh, on linguistic and paleographic grounds, dated it to the mid-sixth century ('Dating the Commentaries of Nicodemus', *Harvard Theological Review*, 56 (1963), pp.21-58). However, the earliest ms. comes from the 5th century, Vienna, Ö.N.B. lat. 563 (Lowe, *Codices latini antiquiores*, X (1963), no.1485); and the theme of the *descensus Christi ad inferos* from an early and popular strand of Christian theology. See also, Ann Matter, 'The Pseudo-Alcuinian «de septem sigillis»: an Early Latin Apocalypse Exegesis', *Traditio*, 36 (1980), pp. 124-6. From the present perspective, it is more likely that the initial use of AM I by the composer of this work came in the 4th rather than the 5th century.

⁶⁶ J. Fontaine, *Vita Sancti Martini*, SC 135 (1969), pp.998-1023 (commentary on the Vita ch.23-4). It should be noted that the term 'fin-de-siècle' is a kind of modern projection: no one until the 5th century, and few until the 8th, used AD (see above); and the idea of *siècle* as 100 years, rather than an age (saeculum) was a development of later Renaissance humanism (Johannes Burkhart, *Die Entstehung der modernen Jahrhundertrechnung: Flavius bis Ranke*, Göppinger akademische Beiträge, 43 (1971)). On the other hand, a knowledge of the years elapsed since the Incarnation was current in the patristic period, and the number 100 was not without mysticism (see below nn.68 and 102).

⁶⁷ Sulpicius Severus, *Dialogi* II,14; another work proscribed by anti-millenarian ecclesiastics (see nn.23 and 97; and S. Prete, 'Sulpicio Severo e il millenarismo', *Convivium*, 26 (1958), pp.394-404). It would take far too long to present the considerable dossier on this subject here: I am currently working on a separate article on the subject. See, however, B. Kötting, 'Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus', *Historisches Jahrbuch*, 77 (1958), pp.123-39, esp. pp.135-7.

find several traces of it in ecclesiastical documents.⁶⁸ Moreover, this target date of millenarian calculation coincided closely with a series of independent eschatological traditions in which computists variously added some 350, 365 or 400 years to Christ's birth or death in order to discover the end of the interim period between the First Coming and the Parousia.⁶⁹ In the period between 350 *Annus Incarnationis* and 400 *Annus Passionis*, then, a series of target dates for the Parousia fell due, coming most densely in the final years of the 4th century⁷⁰.

In 398 CE, for example, the very year after Hilarius wrote his work—according to Augustine, 365 years since the Crucifixion [sic], hence the year pagans predicted the end of the Church—the populace of Constantinople was thrown into a panic by the appearance of signs and prodigies.^{70a} One has only to read the work of Tyconius, Augustine's

⁶⁸ For Grumel, this AM is related to a lunar cycle of 8 years in which Clement's *era mundi* (5600) and Eusebius' (5200) form the two centenary possibilities of the sixth millennium (*Chronologie* [n.2], pp.24-5). Chronological traces: MGH AA IX, p.77f, Grumel, pp.20-1; MGH AA XI, p.80f (ms. G, p.128 no.126). In the early 4th century, Lactantius affirmed that 'those who write about time teach us how many years are completed since the Creation, and *although they vary...*, all nevertheless expect *not more than 200 years* [until the completion of the 6000 years]'. *Div. Inst.* 25; PL 6 c.812 (italics mine). Augustine mentions a tradition in which 400 or 500 years were added to the Ascension, that is, c. 430 CE (*De civitate Dei* [hereafter *dcD*] XVIII, 53, 1), but as he demonstrated elsewhere, the Incarnation and Passion were interchangeable when it came to eschatological calculations (*Ep.* 199, 20); and Bardy, for example, considers the 500 year calculation a reference to Hippolytus (i.e. from the Incarnation), note 57 in the *Bibliothèque augustinienne* [hereafter BA], 36, p.773). At the sack of Rome in 410, Augustine tells us that some exclaimed: 'Behold, from Adam all the years have passed, and behold, the 6000 years are completed ... and now comes the Day of Judgment' (*Sermo* 113, 8; PL 38 c.576).

⁶⁹ A variety of biblical verses and accompanying calculations underlined the significance of both 350 and 400 years. For an example of this kind of numerology, see the remarks of Tyconius (*Liber regularum* V, ed. F.C. Burkitt, *The Rules of Tyconius*, Texts and Studies, III, 1 (Cambridge, 1894), p.60f); discussion in P. Fredriksen Landes, 'Tyconius and the End of the World', *Revue des études augustiniennes*, 28 (1982), pp.60-3. In each of the major traditions of late antiquity we find evidence that 365 years constituted an *Annus Magnus* (a year of year-days), which had great astrological significance: see Folliet, discussion, BA 36, note 59, p.774-5, with full bibliography; and Abba Hillel Silver, *Messianic Speculation in Israel* (Boston, 1927), p.25f.).

⁷⁰ Potential dates CE: 349-51, 364-6, 379-83, 394-98, 399-401, 429-33; note the cluster 394-401. During Easter of 351 CE, the apparition of a luminous cross over the hills of Jerusalem and its impact on the populace is noted in at least 10 different patristic sources, including a letter from that city's bishop, Cyril, to Emperor Constantius (PG 33 c.1165-76; references to other sources, c.1175-8).

^{70a} On the 'pagan' prophecy of the end of the Church and the symbolic meaning of 398 CE: Augustine, *dcD* XVIII, 53,2; on the panic in Constantinople: idem, *Sermo de exordio urbis* 6,7, (ed. CCL 46, p.258f); on that year as an *annus monstifer*: Claudian, *Invectiva contra Eutropium* II:4ff; MGH AA X, p.96); on Christian apocalyptic interpretation of the

Donatist inspiration, to understand how preoccupied with the number symbolism of chronological periods even the most anti-apocalyptic thinkers of the age were.⁷¹ Augustine's remarks on the issue in the *City of God* clearly addressed a lively and highly informed audience of eschatological computists;⁷² and it is unlikely that his advice—to relax their busy fingers—was heeded.

5. Augustine and the Ecclesiastical Millennium

These closing years of the 4th century also marked a crucial moment in the history of millenarianism, since during this period Augustine repudiated even the allegorizing variety he himself had previously accepted.⁷³ From this point on he dedicated much of his energy to ridding the church of this belief.⁷⁴ Modern historians hold that he was so successful that millenarianism disappeared from Christianity for the eight centuries until Joachim of Fiore.⁷⁵ After Augustine 'only cranks and heretics dared to put forward an eschatological interpretation of the millennium'; and what should be millenarian references to a *prima resurrectio* in 6th century liturgical texts were in fact incomprehensible to 'la croyance populaire qui, dès le Ve siècle, avait perdu la notion et le souvenir des promesses millénaires'.⁷⁶

Constantinople event, Philostorgius, *Church History* XI: 6-7; J. Bidez, *Philostorgius Kirchengeschichte* (Leipzig, 1913), pp.cxiii-cxvi, 136-7). The scholarly discussion on this issue is treated by Folliet, *ibid*.

⁷¹ Modern scholarship has paradoxically recognized Tyconius both as Augustine's inspiration and as an apocalyptic calculator. The latter view is founded on a misreading of the texts (discussion and bibliography in P.F. Landes, 'Tyconius') and is due, in no small part, to Tyconius' detailed treatment of chronological number mysticism and its (for him, negative) relationship to eschatological calculation.

⁷² *dcD* XVIII, 53,1 - 54,2; and notes 57-9 (BA 36, p.772-5).

⁷³ G. Folliet, 'La typologie du "sabbat" chez saint Augustin: son interprétation millénariste entre 389 et 400', *Revue des études augustiniennes*, 2 (1956), pp.371-390, esp. 380-85.

⁷⁴ His main works in this effort are his correspondence with Hesychius, Bishop of Dalmatia (*Epistolae* 197-99: 418-19 CE); and the final four books of the *City of God* (c.425 CE), which constitute a sustained Tyconian commentary on the Book of Revelations.

⁷⁵ 'Le millénarisme... était donc vaincu et disparaissait de la scène de l'histoire': Ermoni, 'Les phases' [n.22], p.388. This was the conclusion of the earliest studies on Millenarianism (Bousset, *Der Antichrist* (Gottingen, 1895) p.164f.; Gry, *Millénarisme* [n.22], p.129), accepted by subsequent historiography (e.g. Daniélou, 'Typologie' [n.20], (1948), p.16; D.H. Kromminga, *The Millennium in the Church: Studies in Christian Chiliasm* (Michigan, 1949), pp.102-24; Bietenhard, 'Millennial Hope' [n.20], p.30; virtually any encyclopedia article). Cf. below n.83.

⁷⁶ Bietenhard, 'Millennial Hope', p.30; H. Leclercq, 'Millénarisme' [n.24], c.1193.

Augustine's position derived from Tyconius' teaching on the 'Two Cities'. The Earthly and Heavenly Cities remain inextricably intertwined until the Eschaton, which itself completely transcends this *saeculum*. As a result of this radical dissociation between historical time and the Eschaton, one cannot interpret any historical (especially political) event apocalyptically. Moreover, the earthly (hence historical) millennium of Revelations can only refer to the (necessarily imperfect) *incarnation* of the Heavenly City, the church.⁷⁷ So not only were eschatological chronologies like Hilarius' unacceptable, but so was any historical work which interpreted events like the earthquake in Constantinople in 398 and the sack of Rome in 410 as signs of the imminent Parousia.⁷⁸ This radical agnosticism, shared even by ecclesiastics otherwise unfavorable towards Augustine, had a major impact on both the subsequent fate of millenarianism and more generally on European historiography.⁷⁹

Obviously Augustine had no patience for the millenarian week. In his commentary on Psalm 89, he ridiculed the belief with a combination of numerological and allegorical prowess.⁸⁰ His principle point here and elsewhere was that eschatological calculations are infinitely variable, evangelically forbidden, and inherently mischievous: The prudent Christian stays away from them.⁸¹ Therefore, despite his vast chronological erudition and the obvious assistance he gleaned from Eusebius' work, Augustine never openly committed himself to AM II, but used his expertise primarily to confound those who fell prey to the temptation of

⁷⁷ On the ecclesiological interpretation of the millennium, see *dcD* XX, 7-9; Bardy, note 28, BA 37, pp.774ff; Kamlah, 'Ecclesia et regnum Dei bei Augustin (zu *de civitate Dei* XX:9)', *Philologus*, 93 (1938), pp.248ff; more recently, Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung* (Stuttgart, 1970), pp.259-63. A major target of Augustine's eschatological polemic was 'die endgeschichtliche Deutung des gegenwärtigen Geschehens': E. Lewalter, 'Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins', *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 53 (1934), p.11; see more recently R. Markus, *Saeculum* [n.58], pp.22-71.

⁷⁸ On Philostorgus, see n.70 above.

⁷⁹ 'In the west this Augustinian identification [of the 1000 year period with the Church] was to be upset only centuries later by Joachimism and...related schemes': Gerhard Ladner, *The Idea of Reform* (New York, 1967), p.231. See also Ernst Bernheim, *Mittelalterliche Zeitansehungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung* (Tübingen, 1918), pp.50-62. Jerome used Tyconius to revise and censor the millenarian Victorinus of Pettau's Commentary on Revelation (ed. Haussleiter, CSEL 49 (1916); the semi-pelagian Gennadius, who expressed no great love of Augustine (*de viris illustribus* ch. 39, 62, 65, 86; PL 58), speaks of the Tyconian interpretation of Revelations in the most positive terms, and probably drew on its principle ('nihil in ea [Rev.] carnale sed totum intelligens spirituale', PL 58 c.1071) for his own tractate on the subject (see below n.112).

⁸⁰ *Ennar. in Ps.* 89, 4 (PL 37 c.1142f).

⁸¹ See also, *Ennar. in Ps.* 6, 1-2; *Ep.* 197, 199; *dcD* XVIII, 52-4.

eschatological calculus. Given his perceived success in eliminating millenarianism, historians have more or less assumed that Augustine and Jerome were equally effective in eliminating the whole range of eschatological calculations and similar apocalyptic phenomena.⁸²

But was he so successful? Certain evidence has suggested otherwise to a number of scholars.⁸³ Although the eschatological prohibitions of Augustine and Jerome were repeated continuously, we must nevertheless be careful not to anachronistically grant them the clear victory in their own day that history, *ex post facto*, has granted their position. Augustine's insistence, for example, that the Book of Revelations should not be read historically—taken up by every theologian from that day on in commentaries on the work,⁸⁴—placed a near-impossible demand on believers who, wicks trimmed, looked anxiously for signs of the coming Parousia. Augustine's own disciple Quodvultdeus wrote as bishop of Carthage a major work, the *Liber de promissionibus* (c.450), which systematically enumerated all the signs of the Apocalypse and labelled them fulfilled, occurring, and to be fulfilled. The present fell in the 'half time of the Antichrist'. In one passage he identified the Vandals and the Goths with Gog and Magog and adduced in support Augustine's prohibition against such an exegesis by dropping the crucial negative.⁸⁵ If so highly placed a theologian could not maintain Augustine's eschatological teachings, one might suspect that lesser clergy fared still worse.

⁸² E.g. Daniélou, 'Typologie' [n.32], p.15f; and below p.161.

⁸³ Although Augustine 'hat zur Verbannung des Chiliasmus aus der herrschenden Meinung geführt, hat ihn zurückgedrängt, nicht aber vernichtet': R. Schmidt, 'Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte', *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 67 (1956), p.297. Not yet integrated into the general historiography, this suspicion has been voiced by many: Harnack, art. 'Millennium', in *Encyclopaedia Britannica* (11th ed. 1910); Bernheim, *Mittelalterliche*, pp.63-70; Ladner, *Idea of Reform*, p.28f; McGinn, *Visions*, p.27; Carozzi and Taviani-Carozzi, *La fin des temps: Terreurs et prophéties au Moyen Age* (Paris, 1982), pp.174-7). Paul Alexander emphasized the fact that the victory was a theological one, primarily concerning the interpretation of Revelations 20; and that in more popular apocalyptic literature the millenarian dreams flourished, 'The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 41 (1978), pp.13-14 and nn.44-5). See also R. Lerner's study of how medieval thinkers made a Hieronomian numerological detail the focus of a vigorous millenarian tradition, 'The Refreshment of the Saints: The Time after the Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought', *Traditio*, 32 (1976), pp.97-144.

⁸⁴ See above n.79 on Gennadius; also e.g. Haimo of Auxerre (9th c.) PL 117 c.938; discussion in P.F. Landes, 'Tyconius' [n. 69], pp.66, 72.

⁸⁵ Quodvultdeus, *Liber de promissionibus* IV, 13, 22; ed. Braun, CCSL 60 (Turnhout, 1976), p.207; tr. Braun, SC 102 (Paris, 1964), p.633f. See, P.F. Landes, 'Tyconius', pp.67-8, esp. n.43.

From this perspective, for example, we might reinterpret a remark in that part of Jerome's *Commentary on Ezekiel* designed to fight the apocalyptic interpretation of Rome's fall. There Jerome mentioned some who 'want 430 years to be completed from the baptism of the Savior until the consummation of this world'.⁸⁶ While we might think that these men were apocalyptic hysterics panicked at Rome's Fall, it is more likely that they were clerics fighting that reaction by delaying the Parousia in the manner of Hippolytus and Hilarianus. Several indicators suggest that, while in the 4th century, eschatological calculators had added 350 or 365 years to Christ's incarnation or Passion, in the 5th, they focused on 430 or (as did Hilarianus) on 470 years.⁸⁷ And according to the principle that the more intense the current apocalyptic fervor, the less far off the Parousia can be postponed (but always beyond one's own lifetime), these men of whom Jerome speaks have pointed to a date only 50 years distant.

Given the strength of such a variety of apocalyptic themes and chronological eschatologies, it is more than probable that the sabbatical millennium also survived among both laity and clergy. Indeed, for all his formal opposition to the millenarian week, Augustine ironically provided it with a most valuable support: he systematically structured universal history according to the six days of creation. Whereas, historians before him had used a variety of periodizations of history, including the five of Eusebian tradition, Augustine now established the 'Six Ages' as the principle historical vision for the Latin Church.⁸⁸ Thus, although he rejected any effort to read the sixth age in terms of an eschatological development⁸⁹ and refused to define the ages chronologically, he nevertheless placed the present *in* a Sixth Age which had begun with Christ. When linked to AM II, this theme of the Six Ages reinforced the millenarian framework Eusebius had supposedly eliminated from chronography: Christ had come early in the sixth millennium, at the beginning of the Sixth Age.

Moreover, although Augustine never formally linked AM II and the Six Ages,⁹⁰ he nevertheless also played a major role in assuring AM II's

⁸⁶ *In Ezechielem*, 4, 4 (PL 25 c.46B).

⁸⁷ See also Hilarianus (above n.57) and Augustine, *Ep.* 199, 20.

⁸⁸ R. Schmidt, 'Aetates mundi', pp.288-317; Luneau, *L'histoire*, pp.291-92; McGinn, *Visions*, p.26f.

⁸⁹ 'Augustine's thought moved... towards the rejection of any attempt to introduce any division derived from sacred history into the history of the age after Christ': Markus, *Saeculum* [n.58], p.20.

⁹⁰ But almost: *dcD* XX, 7.

success. Despite his objections to eschatological calculations, he considered chronology an important element in any Christian education, and his review of the history of the terrestrial city in Book XVIII of the *City of God* based itself on data from Eusebius' *Chronicle*.⁹¹ In one context, for that matter, he used AM II precisely for the ammunition it provided against the sabbatical millennium. In his letter to Hesychius, an aggressive, apocalyptically-minded bishop in Dalmatia (419), Augustine demolished the notion that John's 'last hour' referred to the final five hundred years of mankind:

Besides, if we look carefully into church history, we find that the Apostle John died long before the completion of 5,500 years from the beginning of the human race.⁹²

The only extant history which provided calculations for such an argument was Eusebius-Jerome.

Similarly, Orosius' *Historiae adversus paganos* (416) reveal Augustine's support of AM II.⁹³ In this secular companion to the *De civitate Dei*, commissioned by Augustine, we find two anti-apocalyptic teachings. First, Orosius develops his overriding theme that things have been worse. This point, generally understood by historians as an apologetic response to pagan claims that Christianity was responsible for Rome's misfortunes, had an equally important apocalyptic dimension which Augustine himself enunciated in his letter to Hesychius (418): 'When we fall into a panic over present events as if they were the ultimate and extreme of all things, may we not be laughed at by those who have read of more and worse things in the history of the world?'⁹⁴ Second, Orosius used AM II, the first historian to do so since Jerome's almost 40-year old translation. His work, therefore, describes an ever more Christian, and hence improving world, *aetate* 5724.⁹⁵ So some 120 years after Eusebius had done the research, his work, through Jerome and Augustine, gave the Latin West a new lease on life, or rather, a new mortgage on time.

⁹¹ On chronology, *De doct. christ.* 2, 28. On Eusebian chronological data, *dcD* VIII, 11; XVI, 16, XVIII, 2ff; see Croke, 'Origins' [n.6], p.126.

⁹² *Ep.* 199, 18.

⁹³ Paulus Orosius, *Historiae adversus paganos*, ed. Zangemeister, CSEL 5 (Vienna, 1882).

⁹⁴ *Ep.* 199, 39. In other words, Hesychius is a 'Chicken Little' shouting 'the sky is falling down!' because he got hit on the head by an acorn. See also Kötting, 'Endzeit-prognosen', p.139.

⁹⁵ T. Mommsen, 'Orosius and Augustine', in his *Medieval and Renaissance Studies* (New York, 1959), pp.325-48.

6. The Year 6000 AM I

That AM II dominates every major and most minor 5th century chronologies attests to Augustine's and Jerome's success in changing Latin historiography. Indeed, by 500 CE we have no document recognizing the arrival of the year 6000, no history dating by AM I, and no particular evidence of apocalyptic panic. (See Chart II.) 'Sicherlich ist es u. a. ein Verdienst des Eusebios, wenn wir um 500 keinerlei Weltuntergangsstimmung feststellen'.⁹⁶ But such a conclusion, like the one about Augustine's impact on millenarianism, is perhaps too hasty.

First of all, we should avoid facile correlations between the number of extant apocalyptic or millenarian documents and the temper of the times. As we have seen, Augustine had forbidden such discussions. His position found further support in the *libri non recipiendi* of the Gelasian decretals (490s CE; 5990s AM I) which condemned almost every identifiable millenarian work or passage from the patristic period that had not already undergone 'ablation'.⁹⁷ Given this dual attack on such texts past and present, an undisciplined cleric giving vent to his overactive apocalyptic imagination would stand little chance of having his work copied and preserved by later ecclesiastics.⁹⁸ The silence on, and implied lack of concern for, apocalyptic matters in 5th century historical works reflects contemporary attitudes less than it does a sustained ecclesiastical policy which included, among other things, the acceptance of AM II. We cannot, therefore, cite the absence of apocalyptic references in histories using AM II as proof that contemporaries shared such studied indifference.

Secondly, a closer look at historical texts indicates that AM I had a continuous following throughout the 5th century; and that, not surpris-

⁹⁶ Van den Brincken, *Weltchronistik* [n.4], p.65; similarly, Gelzer, *Julius* [n.4], II p.23, cited above.

⁹⁷ Examples of expurgations: Irenaeus (above n.23); Jerome's revision of Victorinus of Pettau's commentary on Revelations (above n.79). The list is edited in PL 59 c.162ff, and bears a striking similarity to Jerome's explicitly anti-apocalyptic compilation in response to the fall of Rome, *In Ezechielem* 11:36 (PL 25 c.355), noted by Gry, *Millénarisme*, p.129 n.2. The success of these lists can be seen, for instance, in the manuscript tradition of Sulpicius Severus' *Dialogi*, identified in the *De libris* as *Opuscula Postumiani et Galli Apocrypha* (above n.67; see also B. Peebles, *Sulpicius Severus*, *Fathers of the Church*, v.7, p.95f; Gry, *Millénarisme*, p.117). As Kötting notes, the Gelasian decretals take up an earlier (pagan) Roman hostility to apocalyptic texts ('Endzeitprognosen', p.139).

⁹⁸ Discussed further in R. Landes 'Millenarismus absconditus: Quelques réflexions méthodologiques sur le millénarisme et l'historiographie au Haut Moyen Age', *Annales* [forthcoming].

singly, those works based on it contain significant traces of *Weltuntergangsstimmung*. In the 450s, two continuations of AM I chronologies engaged in apocalyptic speculation: one identified the Vandal Genseric as the Antichrist; the other calculated 5984 years since creation and counted 16 remaining until the year 6000.⁹⁹ Hilarian's millenarian work also survived, and in the generation before 6000 AM I (469 CE), one disturbed chronologist rebutted it through misrepresentation. He argued that Hilarian's year 6000 had already passed without the Parousia because it used the wrong data base: by the 'authentic Hebrew calculations translated by Jerome', the year 6000 had not yet come.¹⁰⁰ A collection of loosely related consular lists and paschal tables report a series of unsettling events in the 5990s AM I; and the author of one text, which explicitly rejects AM II for AM I, reports that twice in this decade (493 and 496 CE) delirious ignoramuses announced the birth of the Antichrist.¹⁰¹ Another text identified the year of consul Viator (495 CE) as 500 AD and 6000 AM,¹⁰² while a third identified the apocalyptic year 6000 with the consulate of Belisarius (534 CE).¹⁰³ What should we

⁹⁹ The *Liber Genealogus*, composed between 405-428, concluded with a lengthy discussion of the meaning of 666 (Rev. 13: 18); it had two continuations (455 and 463 CE), MGH AA IX, pp.154-96.

¹⁰⁰ The author attempted first to change Hilarianus' figures (Passion = 5570 AM instead of 5530) and thereby placed the year 6000 in the past ('quos annos iam... cognoscimus fuisse impletos...'); he then offered an AM based on the Masoretic/Vulgate text: Incarnation in 4113 AM (MGH AA XIII pp.415-17). Note that the author assumes his audience gives a millenarian significance to the year 6000. Van den Brincken places the composition in 469 (*Weltchronistik* [n.4], p.59 and n.61), a year which, according to Hydatius, had seen prodigies too numerous to detail (MGH AA XI, p.35).

¹⁰¹ The works are collected and partially edited by Mommsen, *Consularia Italica*, MGH AA, IX pp.249-339. The *Pascale Campanum* begins with a calculation of the age of the world to the consulates of Olibrus and Rusticus (464 CE: date of the first recension?) which, after noting the opinions of AM II chronographers, it gives as 5943 AM (p.745). The surviving ms. (Vat. reg. lat. 2077, 6th c.) includes first hand annotations to 513 CE, among which is the mention of 'ignari praesumptores' in 493 and 'alii delirantes' in 496 who announced the coming of Antichrist (pp.746-47).

¹⁰² 'Fiunt ergo ab adventu domini usque ad consulatum Viatoris [495 CE] anni D, ab Adam autem anni VI milia' (*Fasti Vindobonenses posteriores*, St. Gall 878, 6th c., MGH AA IX, p.330). Because of a missing gathering, we cannot know what this work recorded for the previous years.

¹⁰³ Again the scribe of Vat. reg. lat. 2077 (see above n.101) wrote in the margin of a passage about the completion of 6000 years and the Parousia: 'quod est cons. Bilisari [534 CE]': MGH AA IX, p.492f. This calculation apparently placed the Passion in 5500, testimony to a standard pattern of redating eschatological predictions (see below, n.178). Note that these last two examples come after the year 6000, suggesting their authors' anti-apocalyptic sentiments (i.e. they, like Hilarianus' continuator, may be pointing out that the crucial date has passed).

make of these texts: marginal, hence insignificant? or the traces of a concern our principle sources deliberately passed over in silence?

Things were different in Byzantium. There, due to an early and vigorous campaign against millenarianism which even succeeded in excluding *Revelations* from many editions of the New Testament throughout this period,¹⁰⁴ Eastern ecclesiastics evidently felt secure enough to openly confront the coming of the year 6000. They retained AM I into its 7th millennium; and their historical works from that new millennium apparently convey an impression of equanimity. 'Byzantine chroniclers and historians do not regard this year [6000] as connected with the expectation of universal catastrophe and do not emphasize it at all'.¹⁰⁵

Again, such conclusions may be premature. No chronographer directly acknowledged the year 6000; and the fact that by the end of the 6th millennium at least three variants of AM I existed, could as soon indicate a desire to cast doubt on any specific date for the fateful year as an indifferent ignorance of precisely when it fell.¹⁰⁶ A closer look at John Malalas' erratic use of several calculations of AM in his *World Chronicle* (mid-6th c.) and the prodigies he reported in the reign of the emperor Anastasius, during whose rule (491-526 CE) the year 6000 occurred, may reveal some of the difficulty 6th century historians had in digesting the advent of the seventh millennium.¹⁰⁷

Beyond strictly historical works, we find three 'historical apocalypses', produced in the East precisely during the decades in which, according to

¹⁰⁴ Gry, *Millénarisme* [n.22], pp.87-107. On the de-millenarianized historical theology of the Greek fathers, see Lunceau, *L'histoire* [n.17], pp.107-206. On the place of *Revelations* in the East: Alexander Souter, *The Text and Canon of the New Testament* (London, 1930), pp.182-8. In Armenia, it was not canonical until the 12th century: *Cambridge History of the Bible*, ed. P.R. Ackroyd and C.F. Evans (Cambridge, 1980), pp.357, 366f.

¹⁰⁵ A. Vasiliev, 'Medieval Ideas on the End of the World: East and West', *Byzantion*, 16:2 (1942-3), p.469; similarly, Gelzer: 'fröhlich und ohne viel Kopfzerbrechen über das Schlussjahr 6000 wegzählen' (*Julius* [n.4], II p.26); and Kötting: 'führen sie die Chronik seelenruhig weiter' ('Endzeitprognosen', p.139).

¹⁰⁶ E.g. 4992-4 BCE; 5502 BCE; 5508 BCE; Vasiliev, 'Medieval', pp.467-69; more recent discussion, Grumel, *Chronologie*, pp.73-97.

¹⁰⁷ The only surviving ms. contains two different AM, one of 5500, the other of 5967 (i.e. Passion = 6000). The shift between the two takes place after the period around the year 500 CE during which no reference to the AM occurs. Malalas, *Chronographia* (PG 97 c.354; 579-80; 632); on this problem, see Gelzer, *Julius*, II pp.129-32; Van den Brincken, *Weltchronistik* [n.4], pp.118-9. It is noteworthy that among the disasters and prodigies of this period, Malalas describes a 'second divine wrath' visited upon Constantinople in the reign of Zeno (col. 571) and a third in the reign of Anastasius (col. 602). The first divine wrath came in the reign of Theodosius (379-95 CE) and may refer to the incident of 398 (see PG c.541 n.31; and above n.70a).

the various chronological systems, the millennial year occurred. Indeed, one written during the reign of Zeno (474-91 CE) announced the end of the World in the year 6000.¹⁰⁸ The other two works termed 'historical apocalypses', report past and current events as if they were the fulfilled apocalyptic prophecies of an ancient seer (one could not imagine a less Augustinian approach).¹⁰⁹ As one historian noted, such an unusual rate of production serves, as 'a barometer of [rising] eschatological pressures... around the year 500 AD'.¹¹⁰ Moreover, these historical (and imperial) apocalypses had a rich future in the Byzantine and later European Middle Ages.¹¹¹

Given such developments in the 6th century East, what can we say about the traditionally more millenarian West, where instead of three apocalyptic works, we have three Tyconian commentaries on the book of Revelation?¹¹² Did the apocalyptic lull that seems to have prevailed in the West reflect the success of the new chronographical and theological orthodoxy in actually transforming Christian apocalyptic expectations? Or rather does it mark a documentary distortion revealing the ecclesiastical *will* to divorce the apocalyptic from history while concealing a parallel divorce between official theology and more 'rustic' beliefs?

¹⁰⁸ Published in Hartmut Erbse (ed.), *Fragmente griechischer Theosophien*, Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft, 4 (Hamburg, 1941), pp.51-52; according to the editor it is Alexandrine in origin and shows the influence of Lactantius and the Sybils (p.x). Note that the original purpose of the sabbatical millennium was precisely to fight such a practice (e.g. Hippolytus' response to Jude's analysis of Daniel).

¹⁰⁹ The Seventh Vision of Daniel (c.480), Fr. tr. F. Macler, 'Les apocryphes de Daniel', *Revue de l'histoire des religions*, 33 (1896), pp.290-306; the Oracle of Baalbek (c.502 CE), ed. Paul Alexander, *The Oracle of Baalbek: The Tiburtine Sybil in Greek Dress*, *Dumbarton Oaks Studies*, X (Washington, 1967). On the definition of 'historical apocalypses' see Macler, *ibid.*, p.41; and Alexander 'Medieval Apocalypses as Historical Sources', *American Historical Review*, 73:4 (1968), p.998 n.2.

¹¹⁰ Alexander, 'Medieval Apocalypses', p.999.

¹¹¹ Prof. Alexander's posthumous volume, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. D.F. Abrahams, has just been published by University of California Press (Los Angeles, 1985).

¹¹² Primasius (North Africa, early 6th c.; PL 68 c.793ff); Caesarius (Arles, early 6th c.; PL 35 c.3417ff); Apringius of Beja (Iberia, c.540; ed. Ferotin, *Biblio. patrol.* 1, Paris, 1900); less certain attributions: Cassiodorus (mid 6th c.; PL 70 c.1405ff); and the anonymous 'De septem sigillis' (A. Matter, 'De septem' [n.65], p.137). See Matter for the most recent bibliography of most of these texts. Also add to this list Gennadius' lost *Tractatus de mille annis et de Apocalypsi beati Johannis* which he sent to Pope Gelasius (d. 493), *De viris illustribus*, ch. 100 (PL 58 c.1120), which probably a) used Ticonius (see n.79 above), and b) like the work of the 4th century Syrian Jacobus of Nisibe, 'shut the mouths of all those who with presumptuous notions, philosophized stupidly (inaniter) on the Advent of the Antichrist or of our Lord' (*De viris*, ch.1; c.1059).

Rather than pressing the point concerning the poorly documented 5th-6th century, let us pass on to the fate of the second official chronology of the age of the world in the West, that of Eusebius. For it is the *repeating* pattern of chronological changes that makes the strongest case for reconsidering our documentation. And with AM II, the pattern not only repeats, but does so in a still more dramatic way, partly because of the active separation of millenarian eschatology and chronology in Eusebius' approach, and partly because of the intensified concern with chronology characteristic of early medieval historiography. Hence our data is more plentiful and the attempt to disguise millenarian preoccupations more self-conscious.

7. Early Medieval Historiography

Through Jerome's translation the Eusebian chronology dominated European historiography from the 5th century onwards. Chroniclers even respected the intentions of both its author and its Western sponsors by keeping their chronologies strictly separate from any eschatology.¹¹³ When Isidore of Seville wrote a chronology of the world, he went out of his way to conclude with remarks and biblical citations that forbid the calculation of years remaining in the sixth age.¹¹⁴

But Isidore's concluding protestations serve only to highlight the problem. By using Augustine's six ages of history to define chronological periods, he had linked World Ages directly to the millennial week for the first time. Augustine, as we have seen, had carefully avoided any such explicit coupling of ages and years, and such a linkage in Isidore's work necessitated the concluding disavowal. Typically, behind the explicit rejection of eschatological calculations, we find a major, if implicit,

¹¹³ This is particularly true of the 6th century authors edited in Mommsen's *Chronica Minora* (MGH AA IX and XI): *Chronica Gallica*, 511 CE (IX pp.632-66); Marcellinus Comes, c.518 CE (XI pp.60-104); Cassiodorus, 519 CE (XI pp.120-61); Victor Tonnonensis, 566 CE (XI pp.184-206); Marius of Avenches, 581 CE (XI pp.232-9); John of Bicclair, 590 CE (XI pp.211-20). Only Jordanes (550 CE) dated the Incarnation to 5500 AM (MGH AA V:1); but he did not record a date over 6000 and generally used chronological information loosely. Van den Brincken takes his use of the older *era mundi* as a sign 'wie sehr sich der Gedanke an ein Ende der Welt nach 6000-jährigen Bestand überlebt hat...' (*Weltchronistik*, p.89). Cf. below.

¹¹⁴ MGH AA XI, pp.424-481. 'Residuum saeculi tempus humanae investigationis incertum est; omnem enim de hac re questionem dominus Iesus Christus abstulit, dicens: *Non est vestrum nosse tempora...*' (p.481).

concession to the millenarian week and the importance of the year 6000.¹¹⁵

This conflict between the implicit eschatology of chronological calculations and the explicit denials which accompanied them characterizes the historical work of the early Middle Ages. Gregory of Tours, in this sense, was a post-Augustinian Hippolytus. Like his 3rd century predecessor, he 1) explained that he would calculate the age of the world for those so passionately concerned with apocalyptic matters (Greg., *Hist. franc.* I,1; Hipp., *In Dan.* IV,23);¹¹⁶ 2) denied the possibility of eschatological calculations (Greg.I,1; Hipp.IV,16);¹¹⁷ 3) provided a chronology that pushed the year 6000 over two centuries away (Greg.IV,51, X,31; Hipp.IV,24); and 4) described current apocalyptic leaders and their large followings—both lay and clerical—against which these calculations could be used in argument (Greg. IX,6, X,25; Hipp. IV,18-19).¹¹⁸ But unlike Hippolytus, he did not explicitly link any of these four points, and were we not alerted to the pattern from Hippolytus, we could easily dismiss Gregory's remark about '*eos qui appropinquantem finem mundi disperant*' as a curious aside,¹¹⁹ identify the false Christ of Bourges as

¹¹⁵ Schmidt, 'Aetates mundi' [n.83], p.291f; Van den Brincken, *Weltchronistik* [n.4], pp.91-5; Martin Haeusler, *Das Ende der Geschichte in der mittelalterlichen Weltchronistik* (Cologne, 1980), pp.25-6; Hillgarth, 'Historiography in Visigothic Spain', *La storiografia altomedievale*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 17 (Spoleto, 1970), II p.291 and n.118.

¹¹⁶ 'Illud etiam placuit propter eos, qui adpropinquantem finem mundi disperant, ut, collectam per chronicas vel historias anteriorum annorum summam, explanitur aperte, quanti ab exordio mundi sint anni' (Gregory of Tours, *Historia francorum*: I, Preface; MGH SRM I:1 p.3). See discussion of the ambiguity of the phrase 'qui...disperant' in Giselle de Nie, 'Roses in January: a Neglected Dimension in Gregory of Tours' *Historiae*', *Journal of Medieval History*, 5 (1979), p.261.

¹¹⁷ Shortly after his bold statement (previous note), Gregory retracts its implications in his confession of orthodoxy: 'Sed diem illam omnibus hominibus oculi ipse Dominus manifestat dicens... «De die autem illa et ora nemo scit, neque angeli caelorum, neque filius, nisi Pater solus» [Mk 13: 32]' (p.5). The point is clearly important to him, since citing Mark gets him into trouble with the Arians (the Father knows more than the Son?).

¹¹⁸ *Ibid.*, X, 25. Gregory does not call it a millenarian movement, and modern historians have followed his lead (even Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (New York, 1961), p.22, ignores it; but cf. 1970, p. 41); but if the leader called himself Christ, then for his following, if not for Gregory, the Parousia had arrived; so understood by Michel Rouche, *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes* (Paris, 1979), pp.410ff; see also, R. Landes, 'Millenarismus absconditus'.

¹¹⁹ G. Monod, *Etudes critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne*, *Bibl. de l'École des Hautes Etudes*, vol. 8 (Paris, 1872), p.73f.; and J.M. Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings* (London, 1962), p.56. Both mention this phrase without returning to it. More recently Van den Brincken (*Weltchronistik* [n.4], p.97), Verhelst ('La préhistoire des

an eccentric heretic rather than a millenarian,¹²⁰ and consider his chronology simply a typical concern of medieval historiography.¹²¹

It becomes apparent, however, that despite the official (i.e. explicit) denial of any millenarianism in early medieval chronology AM II, this orthodox written tradition was accompanied by an oral one which continued to transmit the belief in a sabbatical millennium. Gregory did not have to spell out just how to use his calculations in arguments with the numerous charismatics who 'came forward in various parts of Gaul...and acquired great influence over the common people'.¹²² The anti-apocalyptic uses of chronology were commonplace.

In this light, we can better understand the bizarre final entreaty of the *Historia francorum*, itself an embellishment of the conclusion of *Revelations*.

I conjure you all, you Bishops of the Lord who will have charge of Tours cathedral after my unworthy self, I abjure you all, I say, by the coming of our Lord Jesus Christ and by the Judgment Day feared by all sinners, that you never permit these books to be destroyed, or to be rewritten, or to be reproduced in part only with sections omitted, for otherwise, when you emerge in confusion from this Judgment Day, you will be condemned with the Devil. Keep them in your possession, intact, with no amendments and just as I have left them to you. Whoever you are, even if our own Martianus himself has given you instruction in the Seven Arts...even if you are an acknowledged master in these skills, and if, as a result what I have written seems uncouth to you, despite all this I beg of you, do not do violence to my Books. You may rewrite them in verse if you wish to, but KEEP THEM INTACT.¹²³

Gregory's concern with the age of the World played a still more central role in the *Chronicle of Fredegar*, the next major historical work

conceptions d'Adson concernant l'Antichrist', *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 40 (1973), p.77, and G. de Nie ('Roses' [n.116], pp.286-8) have pointed out its significance for the accompanying chronology.

¹²⁰ Jeffrey B. Russell alludes to it as 'one of the chaotic heresies' of the Early Middle Ages, the work of a proto-'Eccentric' (*Dissent and Reform in the Early Middle Ages* (Los Angeles, 1965), pp. 8, 10).

¹²¹ '...and totes up his figures for the last time...': Lewis Thorpe in the Introduction to the Penguin translation (London, 1974), p.27. More recently, J.M. Wallace-Hadrill has commented on the eschatological dimension of the chronology, although without pointing out its anti-apocalyptic function (*The Frankish Church* (Oxford, 1983), p.38).

¹²² 'Sed per totas Gallias emerserunt plerique, qui per has praestigias adiungentes sibi mulierculas quasdam...magnus se in populis praeferebant; ex quibus nos plerosque vidimus quod obiurgantes revocare ab errore nisi sumus': X, 25.

¹²³ X, 31. Cf. Revelations 22:18-19. Note that among the aspects of Gregory's work that would *not* suffer from versification and pertained directly to Judgment Day were 'the total sum of years since the world began' with which he then concluded his History: 5792 AM II.

from Merovingian Gaul.¹²⁴ The first part of the work collected lengthy excerpts from four chronicles discussing in detail the age of the world.¹²⁵ Although three of these sources used AM II (Jerome, Hydatius and Isidore), one used AM I (*Liber Generationis*). The compiler apparently had some difficulty with this last text which placed his own day in the 7th millennium; and, although in copying it he dated Constantine's reign (307 CE) to 5806 AM I, as did his document, he recorded the last year of Heraclius' reign (641 CE; or, 6140 AM I) as 5149.¹²⁶

The true date, about which '*nulla sit dubitatio*' according to 'Fredegar', derived from Eusebius' work. In order to calculate with the greatest precision the present year *Annus Mundi*, he informed his readers, one took AM II calculations up to the passion of the Lord (5228 years) and added them to the year of the Victorine Easter cycle. These Easter Tables, which began with the *Annus Passionis* and repeated every 532 years, thus provided a year-by-year chart with which to track the passing sixth millennium.¹²⁷ As we shall see, subsequent continuators of 'Fredegar' used precisely this technique.

8. 'Ut istum miliarium impleatur restant anni...'

The proof that the early medieval preoccupation with AM II was accompanied by an 'underground' or rather, oral tradition of the sabbatical millennium appears most distinctly in the emergence of a

¹²⁴ 'Fredegar's' Chronicle has several major editions: G. Monod, *Etudes mérovingiennes*, 2e partie, BEHE, vol.63 (Paris, 1885), a transcription of ms. B.N.lat. 10910; Bruno Krusch, MGH SRM II (1888); J.M. Wallace-Hadrill, *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar* (New York, 1960). For a bibliography, see Wallace-Hadrill, p.lxiii-lxvii, and F. Ganshof, 'L'historiographie dans la monarchie franque sous les Mérovingiens et les Carolingiens', *La storiografia* [n.115], pp.637-42.

¹²⁵ Book IV, Prologue (MGH SRM II, p.123). These kinds of chronographical collections were not rare: see e.g. ms. Lucensis bibl. capit. 490 (MGH AA IX, p.156).

¹²⁶ MGH SRM II, p.40 l.40; p.41 l.32; p.42 l.12. Note that none of the variants (p.42 n.g) is correct. Krusch remarks laconically: 'Numerum falsum esse, vix commemorari necesse est' (n.3). In the earliest manuscript (Paris BN lat. 10910 f.28r) a later hand erased the original figure and wrote VDCXLVIII (5649).

¹²⁷ MGH SRM II, p.34 l.19-21. The Easter Tables of Victorius of Aquitaine recorded the Easter cycle of 532 years, an *annus magnus pascale*. He constructed his table in 457 CE and started it with the year of the Passion (29 CE); thus his tables would serve for another 102 years (MGH AA IX, pp.667ff). Although the tables themselves do not include a column for AM, and the Alexandrine tables Victorius drew from used AM I, his introduction used AM II (ibid., pp.681-2); see Franz Ruhl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit* (Berlin, 1897), pp.126-7.

double refrain in early medieval historiography: on the one hand, a summary of the years in each age 'ab exordio mundi...' culminating in a total 'ad praesentem annum'; and on the other, not uncommonly from the end of the 7th century, a calculation of the years remaining 'until the completion of this millennium'.¹²⁸ The most striking instances of these millennial countdowns appear in copies of Isidore's widely popular *Six Ages*, the work which ended in the last age with a total of years AM II and an explicit prohibition against eschatological calculations. Beginning with a regnal list based on Isidore's Chronicle from 643 CE, we find at least a dozen of these countdowns to the year 6000 in texts dating from the later 7th to the end of the 8th century CE, from 5874 to 6000 AM II.¹²⁹

The continuators of Fredegar, inheritors of his great chronographical compilation, display the same fascination with the year 6000. The earliest extant manuscript of this work, Paris BN lat. 10910, copied within a generation of the original composition, contains the following computation on the final folio:

Invenit Lucerios presbeter monacos dom/ tum a... per ista croneca et per alia crone[ca] su. quod septoaginta et quattuor ann[is] ab ista comp[ut]avid quod sextus miliarios...[docit] esse explitos, conpotavit ipsos [annos LXXIII et] an[no]s X in indicione exsiente te[r]tia decimo ann[is]o quarto Dagoberto rignante.¹³⁰

Thus in 715 (Indiction 13), the latter half of the fourth year of Dagobert III's reign, Lucerios counted 84 years to the completion of the millennium.

Some twenty years later, a pro-Carolingian continuator of the chronicle included a similar calculation in his Chronicle:

Certe ab initio mundi usque ad passionem domini nostri Iesu Christi sunt anni 5228 et a passione Domini usque isto anno praesente qui est in cyclo

¹²⁸ Various called 'epitoma temporum', or 'annorum mundi brevis collectio' etc. See Paris BN nal 1613 f.8r, for a collection of such paragraphs (below pp. 190).

¹²⁹ 1) 643 CE (MGH SRM VII, p.493 no.19:2);—2) 673 CE (Krusch, 'Zur Einführung des griechischen Paschalritus im Abendland', *Neues Archiv*, 9 (1884), p.132);—3) 673 CE (MGH AA XI, p.493 no.7);—4) 673 CE (ibid., p.505-6 no.6);—5) 675 CE (ibid., p.492);—6) 699 CE (Krusch, p.134);—7) 715 CE (MGH SRM II, p.502);—8) 727 CE (Krusch, p.136);—9) 736 CE (MGH SRM II, p.176);—10) 738 CE (Wilhelm Levison, *England and the Continent in the Eighth Century* (Oxford, 1946), pp.303-4);—11) 742 CE (MGH AA XI, p.169);—12) 748 CE (MGH AA IX, p.158 no.5);—13) 778 CE (Levison, pp.303-4);—14) 784 CE (see below p.193-194);—15) 800 CE (MGH AA XI, p.505; and below pp.195-196). See chart III.

¹³⁰ Reconstruction by Krusch, MGH SRM II, p.9f; translated by Wallace-Hadrill, *Fourth Book* [n.124], p.xlvii.

Victorii ann[us] 177, Kl. Januarii, die dominica, ann[i] 735; et ut istum miliarium impleatur, restant ann[i] 63.¹³¹

This text illustrates particularly well the method for bringing the AM up to date proposed by 'Fredegar': that is, starting from 5228 AM II as the date of the Passion, counting all subsequent years one by one with the Victorine Easter tables. But 735 is the date from the Incarnation, not the Passion; and as a result, if the chronicler had followed his figures, he would have produced an *annus praesens* of 5963 AM, with only 37 years left in the millennium. In fact, he did not: he added 532 (the length of the first Easter cycle since the Passion) to 177 (the year in the present cycle) and the total (709) to the Eusebian count (5228) and came up with 5937 AM II.¹³²

This old and tenacious confusion between counting from the Incarnation or the Passion could have been the occasion for countless errors among often poorly trained scribes adding and subtracting large sums with Roman numerals.¹³³ In fact, however, a surprisingly high proportion of the figures in this 'countdown' tradition were accurate, suggesting the care and attention that this effort commanded. As the research of Krusch and Mommsen has shown, many an apparently ridiculous error turns out to be accurate.¹³⁴ Such consistency in the face of so many pitfalls reflects the importance that these calculations had for their authors and communicates the power that the eschatological date of 6000 exercised over their minds, silently dominating the chronological activity of the whole period.

Silently, I say, because even though, as the apocalyptic date neared, the bearers of the tradition expressed more and more openly the ulterior concerns of the chronologies they worked on, on the most explicit level

¹³¹ Krusch, *ibid.*, p.176; Wallace-Hadrill, *ibid.*, p.92.

¹³² This solution was first outlined by Krusch, 'Die *chronicae* des sog. Fredegar', *Neues Archiv*, 7 (1882), p.491.

¹³³ An example from late 10th century Anjou: Louis Halphen, *Recueils d'annales angévines et vendômoises* (Paris, 1903), p.58 n.1. One might think that something similar had happened in Gregory of Tours, who counted 412 years from the Passion to Martin's death (397 CE). The inaccuracy had no effect on his calculations for 6000, however, since he dated the Passion to 5184 AM: IV, 51 (MGH SRM I, p.187f.); X, 30 (p.449f.).

¹³⁴ See, for example, the works of Krusch cited above. Misguided contempt (above n.10) has led modern historians into error. Lewis Thorpe notes that Gregory of Tours made an error in his final calculations: 'As the figures stand the total is, of course, 6063. All the figures are given in Roman numerals, which are often miscopied by scribes' (*History of the Franks* [n. 121], p.604 n.135). Thorpe was correct in using the present tense: he is the scribe who miscopied. From the Exodus to the Resurrection according to Gregory there were MDXXXVIII (1538) years (MGH SRM I, p.449, l.24), not MDCCCVIII (1808). (Gregory's numbers were in fact in error, but not on this issue; see previous note.)

the Augustinian position still held good: virtually no one repeated Hilarius' audacity and claimed that the year 6000 marked the End.¹³⁵ So pervasive was Augustine's influence that modern historians, looking back over the historiography of the period and noting its fascination with the date, nevertheless decline to associate this phenomenon with the millenarian tradition they know lies at its roots. For them, although 'die Zeitrechnung des frühen Christentums hatte in allererster Linie den Parusiertermine zum Gegenstand...als jedoch das Ende länger auf sich warten lässt, wendet sich das Interesse anderen Problemen zu'.¹³⁶ Most do not acknowledge that these calculations were in any way eschatological and even a study specifically concerned with the apocalyptic dimension of universal histories concludes that Augustine's influence, through Isidore and Bede, had eliminated this particular point of view 'Ausgeschieden sind—wenigstens für die nächsten Jahrhunderte—lediglich chiliadische Fristrechnungen'.¹³⁷

Ironically, the documents which inform us most clearly about the continuing association of the sabbatical millennium with the chronologies AM II come not from the followers of Hilarius, but of Augustine: Julian of Toledo and Bede. Before Augustine, proponents of the prevailing AM (I) openly espoused the sabbatical millennium, while opponents passed it over in silence. After him, the conventional chronologists (using AM II) pursued their eschatological interests in (literary) silence, while only among the opponents of AM II do we find an open acknowledgment of the sabbatical millennium's continued existence. Not surprisingly, this opposition arises as AM II approached its final century, and it appears specifically in the context of a proffered alternative dating system AM.

9. Julian of Toledo (c.642-696)

In time the theologians of the early Middle Ages, just like their predecessors in the patristic period, found themselves committed to a calculation AM which became more dangerous with every passing

¹³⁵ With the exception of two cases from Spain: 742 CE (above n.129) and 784 CE (below p.193-194).

¹³⁶ Van den Brincken, *Weltchronistik* [n.4], p.103. She, more than most who work on historiography, recognized the role of millenarianism; but ultimately she judged the impact of these concerns limited: 'Allgemeine Verbreitung haben derartige Vermutungen nicht gefunden...' (p.108).

¹³⁷ Haesler, *Das Ende der Geschichte* [n.115], p.32.

generation. The first challenge to AM II then, came from Julian, archbishop of Toledo, in his *De comprobatione sextae aetatis* (686 CE).¹³⁸ Julian's stated concern was to counter an argument from the Jews that Jesus could not have been the Messiah since he was not, according to their chronology, born in the sixth age. In his counter-attack, Julian assailed both the Jewish AM (by which the Incarnation would have occurred in 3776 AM) and the Jewish notion that the messiah will come in the year 6000.¹³⁹ He concluded by providing his own calculations of the years elapsed since the Creation: Christ, he said, had been born in 5325 AM, and therefore the year 6000 had passed—without incident—over a decade earlier.¹⁴⁰

Julian's polemic provides us with the first explicit mention of the sabbatical millennium in 200 years, here denounced as Jewish in origin, but also capable of 'infecting' the body of Christian faithful.¹⁴¹ But if the Jews may have been his opponents in the debate about Christological claims for Jesus and they may well have been the source of radical millenarian beliefs,¹⁴² they were hardly the ones whose beliefs about the year 6000 posed a threat. The sabbatical millennium played a minor role in Jewish eschatology, and certainly no Jewish apocalyptic movement in Julian's day would have predicated its message on a messianic date some 1500 years distant.¹⁴³ On the contrary, it was Julian's fellow Christians

¹³⁸ On Julian see, J.N. Hillgarth, 'Historiography' [n.115], pp. 299-303. Hillgarth has edited Julian's works in *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera*, CCSL 115 (Turnhout, 1976); the *De comprobatione* is on pp.143-212.

¹³⁹ 'Numquid aut per legem aut per prophetas alicubi specialiter in sexto millesimo anno nasciturus predictus est Christus?' *De comp.* I, 3, ll.10-13.

¹⁴⁰ *De comp.* III, 10, ll.100-148. His *era mundi* of Creation in 5325 BCE is close to a calculation which would put the Incarnation at the end of the 10th Paschal Annus Magnus (532 years) since the Creation (5320 AM). 'Sic, inquam, transactis his sex millibus annis, quid nunc iam Iudaeorum falsitas agis...?' *ibid.*, III, 10, ll.131-2 (*Opera*, p.212).

¹⁴¹ A fear of the cancerous effects of the Jewish teaching on the sabbatical millennium surfaces repeatedly: *De comp.*, Introductory epistle; I, 2, ll.20-1; I, 3, l.10; I, 6, ll.1-2; etc. See Bernard Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme* (Paris, 1963), p.120.

¹⁴² The entire period of Islamic expansion and particularly the earliest days were seen by Jews in a messianic light which often resulted in mass movements (A.H. Silver, *Messianic Speculation* [n.69], pp. 36-57, esp. p.43; S. Baron, *Social History* [n.3], vol. V, pp.138-208). The Spanish chronicler of 754 (see below n.149) described just such a movement occurring c. 720, when a mad commoner drove many Spanish and North African Jews to selling their property in the expectation of the divine kingdom reestablished in Jerusalem (obviously here on earth): *ad an.* [Spanish] *era* 759 (PL 96, 1268). The problem was of great concern to the rabbis (Silver, p.56; Baron, pp.191-4).

¹⁴³ The notion of Six Ages emerged only slowly within Christianity (not until Augustine c.400), and there is no equivalent in Judaism (Luneau, *L'Histoire* [n.17], pp.37-46).

who now openly calculated the approach of *their* year 6000.¹⁴⁴ The concluding calculations, in which Julian put the year 6000 into the (recent) past, had far more import for a Christian audience of sabbatical millenarians than for his Jewish opponents.

But if Julian's principle concern was Christians calculating the year 6000 AM II, why would he not *prefer* the Jewish calculations precisely since they put that year so far away? Julian's argument—that these figures contradict the Christian claim that Christ was already born in the sixth age—is inconsistent. If, as he repeatedly asserted, no link existed between ages and millennia, what threat could Jewish chronology pose?¹⁴⁵ Why would a birthdate for Jesus in 3776 AM deny that Jesus was born in the sixth age, unless the sixth age and the sixth millennium were, in the *Christian* imagination, inextricably bound?¹⁴⁶ In the final analysis, Julian's strenuous efforts to protect his fellow Christians from the 'brazen calculations' of the Jews constitutes a tacit admission that his co-religionists considered millennia and ages inseparable. The 'vulgar' mind had completely assimilated Augustine's six ages with the millennial week.

Julian's *De comprobatione* had little success. There are few surviving copies, and Julian himself eventually dropped its chronological arguments, despite his energetic efforts on behalf of Augustinian eschato-

Moreover, the Millenarian Week calls for the Messiah to inaugurate the seventh, sabbatical millennium (= seventh age); the notion that he should arrive in the sixth derives from the peculiar Christian problem of two Comings (see M. Werner, *Formation* [n.26], pp.38-39). When Julian attributed the belief in the Messiah's coming only in the sixth age to the Jews (*De comp.* I, 1, ll.12-13), he could only be projecting.

¹⁴⁴ 'The week of millennia... is on the whole a Christian concept rather than a Jewish one, and is based by Christians on a non-Pharasaic chronology [i.e. the LXX]' (R.T. Beckwith, 'Daniel 9' [n.2], p.537. Even the most explicit talmudic opinions linking millennia to days of the creation week contain little to support Julian's allegation: *Sanhedrin* 97a and b (tr. H. Freedman (Soncino, London, 1935), p.657f.). It has, however, been accepted in modern scholarship: e.g. Samuel Katz, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul* (Cambridge, 1937), p.36 and n.4. Katz notes: 'It is nonetheless interesting to note that both Ildefonse and Julian are unaware that this chiliastic doctrine of the 6th millennium was accepted by Christians in apostolic and post apostolic times' (p.37). On the contrary, they knew it all too well. Note a Spanish calculation (without countdown) in the first year of king Wamba: 672 CE (MGH AA IX, p.159).

¹⁴⁵ Note his insistence that the ages have no predictable relationship with the 'supputatio annorum': e.g. I, 4-5; III, 1-7.

¹⁴⁶ The same principle is at work in Julian's contention that by the Hebrew figures mankind was presently in the fifth age: Preface, 1.27f (*Opera*, p.147). For the Jews, 686 CE was 4462 AS; i.e. 5th millennium = 5th age. See also I, 1 (p.149).

logy.¹⁴⁷ On the other hand, two texts written after the Moslem invasion indicate the tenacity of the Iberian tradition of sabbatical millenarianism that Julian attempted to change. The first, a continuation of the Chronicle of John of Biclar dating from 742 CE, calculated 5941 years since Creation and the number of years remaining until the end of the sixth millennium, which the author explicitly identified as the end of the sixth age.¹⁴⁸ This is the first Christian document to embrace the millennial week since Hilarianus some 340 years earlier.

The second text, a continuation of Isidore's *History of the Goths*, written in 754 CE and attributed to Isidore of Bajos, contains a citation from Julian's *De comprobatione*. The author, who evinced a great interest in dates, concluded with a lengthy discussion of the exact date AM of the Incarnation.¹⁴⁹ He resolved the problem with an appeal to *doctissimus et sanctissimus Julianus*: 'and if we seek out the years since the origin of the world until the nativity of Christ according to the Septuagint translation, 5200 years are found...'. The citation in question is exact, but out of context—the author has used it to support the very chronology that Julian had tried so hard to displace.¹⁵⁰ Like Augustine, Julian had been swallowed up by the opposition.

10. Bede the Eusebian Chronographer (c.673-734)

In 703 a young monk from northern England published a libellus entitled *De temporibus* which, like its encyclopedic predecessor by Isidore of Seville, began with the smallest divisions of time and finished with a chronicle of the six ages of the world.¹⁵¹ But in contrast to Isidore, who adopted AM II with minor variations, Bede produced entirely new figures for the years since creation based on the *hebraica veritas* (AM

¹⁴⁷ J.N. Hillgarth, 'Towards a Critical Edition of the Works of Julian of Toledo', *Studia Patristica*, 1 (1957), pp.37ff. Six years later Julian wrote the *Prognosticon futuri saeculi*, a major work of orthodox eschatology based largely on Augustine and 'well-calculated to appeal to a world intensely concerned with the Last Things' (Hillgarth, CCSL ed., p.xviii). Julian made no allusion there to the arguments of the *De comprobatione* (see *Prog.* III, 1-5. See also Hillgarth, 'St Julian of Toledo in the Middle Ages', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21 (1958), pp.7-26; Le Goff, *La Naissance du Purgatoire* (Paris, 1981), pp. 135-7).

¹⁴⁸ Madrid, Bibl. univ. 135, f.5 (MGH AA XI, p.169); the final calculation is illegible.

¹⁴⁹ Editions in PL 96 c.1246-80, there attributed to Isidore Pacensis (Bajos); MGH AA XI, pp.330-68, entitled *Continuatio hispana*. See Díaz y Díaz, 'La historiografía hispana desde la invasión árabe hasta el año 1000', *La storiografía* [n.115], p.316f.

¹⁵⁰ *De comp.* III, 8, ll.12-17.

¹⁵¹ The works of Bede on time have been published twice by C.W. Jones [n.12].

III). The Incarnation, according to him, had occurred in 3952 AM—a rejuvenation of the world by some 1200 years. The reaction to this novum was immediate and violent. Behind Bede's back, a certain David denounced his work as heresy to Bishop Willifrid, and no one rose to Bede's defense. Bede's response, a letter to the monk Plegwin in 708 CE, displays an uncharacteristic vehemence which, despite his rapid ascendancy in matters of time reckoning, he sustained against opponents of his chronology the rest of his life.¹⁵²

According to David, Bede had denied that the Christ was born in the sixth age, a curious contention since, as the most rapid glance reveals, Bede's text belies such an assertion.¹⁵³ The only way to understand this clearly false reading is to realize that David, and apparently his audience, shared the same belief in the indissoluble link between ages and millennia that had invisibly controlled Julian's argument some twenty years earlier.¹⁵⁴ We find the same belief affirmed in Rome, where a document from 742 cited John Malalas, the Byzantine chronicler: 'everyone agrees that He was born in the sixth millennium...'—and then the author added, 'except the Scots'.¹⁵⁵ And as in Julian's case, this great solicitude for the chronological location of the Incarnation disguised a different concern, the timetable not of the Advent, but of the Parousia.¹⁵⁶

Bede's response confirms this analysis of the actual thrust of David's objections. 'I warn you dear brother, lest you, seduced by vulgar opinion, should hope that the duration of this world will only be 6000 years...' ¹⁵⁷ This is the first explicit testimony to this belief among Christians since the 5th century, here referred to as *vulgar* (i.e. popular)

¹⁵² This letter (708 CE) outlines David's actions: *Epistula ad Pleguinam* (Jones, *Beda*, pp.307-15; *Didascalica*, pp.617-26. 'The *De temporum ratione* [hereafter *DTR*], written 17 years later, is colored from Preface to Chronicle by his combined fear and irritation at this... body of readers' (Jones, *Beda*, pp.132-5). Note that although the first work, the *De temporibus*, ostensibly sought to resolve a serious paschal controversy which threatened to erupt in 704 CE (*ibid.*, p.130f.), it was the *chronological* calculations that elicited the opposition.

¹⁵³ 'Responsit quia negarem in sexta aetate saeculi dominum salvatorem in carne venisse' (Jones, *Beda*, p.307; *Didascalica*, p. 617). Based on Isidore's six Ages, Christ's Incarnation defined the beginning of the 6th age, as Bede himself pointed out.

¹⁵⁴ 'The traditional chronology [of Jerome and Isidore] had combined in the popular mind with Augustine's doctrine of the Six Ages, ably spread by Isidore, to create a millennial dogma which became a pseudo-scholarly fetish...': Jones, *Beda*, p.133.

¹⁵⁵ '...quamvis Scotti concordare nolunt, qui sapientiam se existimant habere et scientiam perdederunt' (MGH AA XIII, p.427 ll.27-8). On the identification of Bede with these 'Scots', see Van den Brincken, *Welchronistik* [n.4], p.118f.

¹⁵⁶ Van den Brincken (*ibid.*, pp.107-113) and Verhelst ('Préhistoire' [n.119], pp.83-85) have identified this agenda behind Bede's chronology.

¹⁵⁷ *Ep. ad Pleg.* 14 (Jones, *Beda*, p.313; *Didascalica*, p.623f).

opinion. Bede even admits how afflicted and irritated he feels when *rustici* importune him, desiring to know how many years were left in the last millennium of the world: the simple-minded just cannot rid themselves of so foolish a notion.¹⁵⁸

Bede's writings on this matter show how the safety valve in the Hippolytan strategy—that erudite circle of computists who alone knew the date AM—went into action in the final century of the 6th millennium. The rustics, be they poorly-trained clerics or pious laymen, awaited their release from this life of tears and suffering; they knew that the moment approached, perhaps even in their own lifetimes. But they had to consult the computist about the exact date. And, just as in the 60th century AM I, the anti-millenarian expert in the last century of AM II changed the date. In this case, Jerome's far-sighted decision to use the Masoretic numbers in his Bible translation, figures ignored by chronographers for centuries, now came to the fore. Bede's chronographic work constituted 'a veritable pirouette'.¹⁵⁹

Bede took up all these issues once again in 725 in his major work on time, the *De temporum ratione*. Both the introduction and the conclusion indicate how much the old accusation of heresy continued to vex him.¹⁶⁰ The treatise concluded with a chronicle of the six ages of the world, a major historical work concluding with a rigorously Augustinian eschatological treatise among whose targets were 'those who suppose that the condition of this world was limited, from the start, to 6000 years... [and hence] that the Advent should be most anticipated at the end of the sixth millennium'.¹⁶¹ And if such unacceptable beliefs were

¹⁵⁸ 'Unde et ipse satis doleo et, quantum licet, vel amplius irasci soleo, quoties a rusticis interrogor, quot de ultimo miliario saeculi restent anni...' (ibid., 15). 'War dies [apokalyptische Fristrechnungen] aber drei Jahrhunderte nach Augustinus noch nötig?' (Haeusler, *Ende der Geschichte* [n.119], p.30), apparently meant as a rhetorical question, since the author then passes from Bede to the 12th century in his survey of the eschatology of World Chronicles (p.33).

¹⁵⁹ Juan Gil, 'Los terrores del año 800', in *Actas del Simposio para el estudio de los codices del 'Comentario al Apocalipsis' de Beato de Liebana* (1977), p.218. 'Bedas Tat geschah jedemfalls zum richtigen Zeitpunkt, da bei Annahme einer 6000-jährigen Weltdauer die hieronymianische Chronologie gerade wieder gefährlich zu werden drohte' (Van den Brincken, *Weltchronistik* [n.4], p.110).

¹⁶⁰ Bede dedicated the introduction of the *DTR* to justifying his preference for the *hebraica veritas*, replete with angry asides about his opponents, e.g.: 'credo mox nostro labori calumniam facere desistet si non hunc tamen lividis, quod absit, contemplantur obtutibus' (Jones, *Beda*, p.175f.; *Didascalica*, p.264).

¹⁶¹ 'Neque enim ullatenus sunt audiendi, qui suspicantur huius saeculi statum sex milium annorum ab initio fuisse definitum, et... adventus maximae circa terminum sexti millenarii debeat sperari' (*DTR* 67, Jones, *Didascalica*, p.536). Ironically, this concluding

not bad enough, among these men, Bede warned, were some who believed that the seventh period of 1000 years will be an earthly one.¹⁶² One could not ask for less ambiguous testimony to the survival of the most dangerous kind of sabbatical millenarianism in the early 8th century.

One further remark within Bede's discussion of this sabbatical millenarianism has a direct bearing on this study, for it points out why modern historians have difficulty in understanding the meaning of the documentation from this period. Whereas in his earlier encounters, those millenarian rustics had frustrated Bede, now the tables were turned: Bede challenged them.

—And where have you read that such things are to be thought and to be believed?

To which they, *mox stomachantes*, responded:

—Have you not read in Genesis that in 6 days God created the World? Whence its existence would be established for 6000 years more or less.¹⁶³

In Bede's account, that is all. These 'frivolous heretics' seem truly ignorant. They are obviously illiterate, since they do not cite even the most obvious texts in support of their position: Psalm 89/90 and II Peter.

Whether or not this dialogue convinced Bede's opponents to abandon their beliefs or not, it reveals how he counter-attacked: by pointing to the complete absence of any *text* supporting the sabbatical millennium. If in 708 Bede could still recall reading the work of a 'chronographical heresiarch',¹⁶⁴ apparently by 725 nothing remained in the corpus of

treatise (*DTR* 67-71), despite its orthodox tenor, recalls the structure of Hilarius' millenarian chronology from 397 CE, one which comes closest to the format of the historical apocalypses. Van den Brincken links Hilarius, Bede and Otto of Freising in this tradition (*Weltchronistik* [n.4], p.59). This mini-treatise was perceived by contemporaries as a distinct subject, and parts or all of it were published separately (Verhelst, 'Préhistoire' [n.119], p.84 n.172).

¹⁶² 'Et quod est gravius, fuere qui propter septimum diem, in quo requieuit Deus ab operibus suis, sperarent post sex annorum milia sanctorum laboris in hac vita mortali septimo mille annorum curriculo eos post resurrectionem in hac ipsa vita immortales in deliciis et multa beatitudine regnatos esse cum Christo. Verum his quia heretica sunt et frivola...' (*DTR*, 67, ll.34-39).

¹⁶³ 'A quibus si queris ubi haec putanda vel credenda legerint, mox stomachantes, quia aliud quid respondere non habent: Annon legisti, inquit, in Genesi, quia sex diebus mundum fecerit Deus?' (*DTR*, 67, ll.29-32). Cf. Julian's attack on the Jews: 'Numquid aut per legem aut per prophetas...' (above n.139).

¹⁶⁴ *Ep. ad. Pleg.* 14 (Jones, *Didascalica*, p.624 ll.247-60); Jones identified the text as the Prologue of Cologne (*Beda*, p.135 n.2), Levison as the *De duratione mundi* of Hilarius

ecclesiastical texts. This textual void played an important part in the ecclesiastical opposition to the millenarian week. While orthodox hostility may have failed to eradicate sabbatical millenarianism among the laity (and clergy), it had succeeded in eliminating the record of that teaching so completely from the texts that, at the most dangerous period of any chronology AM, its 60th century, orthodoxy could deny the very principle of the millenarian week at the same time that it changed the calendar. Thus, in the post-Augustinian silence the Church could adopt a more responsible theological position without contradicting itself.¹⁶⁵ The documentary results of these concerns, so specific to certain periods like the 5th and 8th centuries, should not, however, deceive modern historians: the textual silence hardly mirrors the actual situation.

It is important to note finally, that Bede's contribution to medieval chronography owed less to his transformation of the *era mundi* than to his reintroduction of the dating system suggested by the monk Dionysius Exiguus, who introduced *Annus Domini* in his Alexandrine Easter Tables of 526. Not only did Bede give this *era* a prominent role in his *De temporum ratione* and structure his prestigious History of the English Church around it, but, most significantly, he placed it in the first column of his new Easter Tables, drawn up for the second *Annus Magnus* (532-1063).¹⁶⁶ His efforts in this field met with such success that this *era*, however labelled, is that of the world community today.

11. The Bedan Carolingians

In the early 5940s AM II, the first major church council in over a generation met to reform the Frankish Church, 'so that the Christian people might gain the salvation of their souls and not perish by the deception of false priests'. The canons were dated *Annus Domini* 742—an official announcement of the Carolingian intention to transform

('Bede as Historian', in *Bede His Life, Times and Writings*, ed. A. H. Thompson (New York, 1966), p.115 n.4).

¹⁶⁵ It is interesting to note that the Augustinian policy of not discussing millenarianism can be seen even in David's attack on Bede *in defense* of an impending year 6000. Rather than mention his concern openly, he, like Julian, made a (textually untenable, but theologically more acceptable) attack on a corollary issue.

¹⁶⁶ Jones, 'The Victorine and Dionysiac Paschal Tables in the West', *Speculum*, 9:4 (1934), pp.408-22; F. K. Ginzel, *Handbuch* [n.1], III, p.178-85.

chronological practices.¹⁶⁷ The source of this innovation was, of course, Bede, whose great popularity among Carolingians is nowhere more evident than in the study of time-reckoning. His work on Easter cycles was paradigmatic; it displaced all rivals in the complicated world of European computus. The Carolingians copied his Easter Tables and his *De temporum ratione* unceasingly and accurately, and they wore out their copies with use.¹⁶⁸ The text was part of the core curriculum for any Carolingian cleric and lay at the foundation of all those accomplished computistical schools which proliferated during the period 750-850 CE.¹⁶⁹

In historiography Bede's influence was no less pervasive, particularly in matters of chronology.¹⁷⁰ His position here is all the more remarkable, since the tradition he replaced, unlike the computistical one, had been coherent and unified for over three centuries. His principle impact derived from his use of *Annus Domini*, which generated the most popular form of Carolingian historiography, the *annal*. The year-to-year composition of the *Royal Frankish Annals* from the mid-790s (5990s AM II) on illustrates how central this new tradition had become to 'une historiographie officieuse qui répondait à l'intérêt à soutenir l'ordre politique que [la dynastie carolingienne] avait érigé'.¹⁷¹

Modern historians regularly discuss the positive-innovations of Carolingian historiography stemming from Bede's work. But what of the negative side of Bede's legacy? For the adoption of AD in effect replaced the practice of dating AM and, coincidentally or consequently, the annal eclipsed the universal history. Whereas most histories between 400 and

¹⁶⁷ Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Florence, 1749), vol. XII c.365-70; Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles* (Paris, 1910), vol. III:2 p.8ff. Citation from the first canon. See Levison, *England* [n.129], pp.70-93; esp. pp.83-4.

¹⁶⁸ See brief but eloquent remarks by Jones, *Didascalica*, CCSL 123 A (1977), pp.v-xv, esp. xii-xv.

¹⁶⁹ Study of computus required at the Council of Aachen (789 CE), MGH *Legum* II:1 p.60; Mansi, XV: 477, 508. While in this context *computus* can mean anything from arithmetic for calculating tithes to the Calendar, it can also mean chronology and Easter cycles. For one example among many of Carolingian schools of computus in this last sense, see A. Cordoliani, 'Les manuscrits de comput ecclésiastique de l'Abbaye de Saint Gall du VIIIe au XIIe siècle', *Zeitschrift für schweizerischen Kirchengeschichte*, 50 (1957), pp.161-200.

¹⁷⁰ 'Die gesamte Chronistik der Karolinger- und Ottonenzeit stand unter dem beherrschenden Einfluss Bedas': Van den Brincken, *Weltchronistik* [n.4], p.113.

¹⁷¹ Michael McCormick, *Les Annales du Haut Moyen Age*, Typologie des sources, fasc. 14 (Turnhout, 1975), p.16; see also, Wattenbach, Levison, Löwe, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter: Vorzeit und Karolinger* (Weimar, 1953), II pp.180-92, 245-66; Ganshof, 'L'historiographie franque' [n.124], pp.660-85.

750 CE began with the Creation, in the century of Carolingian dominance only three (minor) such histories survive. And although almost every previous historical work contained a count AM II, thereafter mentions of it became increasingly rare. Of the three Carolingian Universal Histories, only the earliest (c.770 CE) gave both Septuagint and Hebrew counts;¹⁷² the next two, written in 809 and 814, used the *hebraica veritas* alone.¹⁷³

To portray the shift from universal history to contemporary annal as self-explanatory or as the natural interest of an active age in its own period¹⁷⁴ misses a point. Carolingians avoided, rather than merely neglected, universal history because of its inescapable association with a now apocalyptic AM II.¹⁷⁵ Indeed, alongside the new historiography we find the familiar theological denunciation both of the sabbatical millennium and of any attempts to calculate the End. Ambrosius Autpertus in the first commentary on *Revelations* since the mid-6th century, denounced those who wished to calculate the years remaining in this sixth age, and warned 'against those who say: "when the six thousand years will be finished, then it will be the consummation [of the world]"'.¹⁷⁶

¹⁷² MGH SS XIII, pp.1-19; MGH AA XIII, pp.336-40. These dates AM only went to the limit of Bede's Chronicle (5927 AM II, 4680 AM III); its own (extremely sparse) information on the next 15 years (to 741 CE) was dated AD. The date of composition is much debated; the range is from shortly after Charles Martel (i.e. 741) to, at the latest, 775. Wattenbach (*Deutschlands Geschichtsquellen*, p.258 and n.313) and Van den Brincken (*Weltchronistik* [n.4], p.114) follow Krusch, (*Neues Archiv*, 7 (1882), p.291) in dating it after 768. Such a dating, however, creates the need to explain why the previous generation (740-770) receives more laconic treatment than the one before (710-40).

¹⁷³ The anonymous Chronicle from 809 survives in numerous copies (MGH AA XIII, pp.346-54); Claudius of Turin wrote a less popular Universal Chronicle in 814 (PL 104 c.917ff). '...offenbar[en] diese Chronik[en] an Beda anknüpfende Zusammenstellungen, das Streben nach einer Orientierung in der Weltgeschichte' (Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, p.259; also Ganshof, 'L'historiographie' [n.124], pp.663-7).

¹⁷⁴ Wattenbach (*Deutschlands Geschichtsquellen*, pp.223, 258) and Ganshof ('L'historiographie', p.663) note the phenomenon without explanation. Herbert Grundmann (*Geschichtsschreibung im Mittelalters* (Göttingen, 1965), p.19) and Van den Brincken (*Weltchronistik* [n.4], p.113) argue that in times of political ascension historians focus on the present, not on universal history; the latter concludes that 'erlangt das karolingische Imperium die eigentliche Einordnung in die Heils- und Universalgeschichte' (p.133).

¹⁷⁵ Paul the Deacon illustrates the 'Carolingian effect'. In two early works, written in 763 and 774 CE, he used the format of Universal History and AM II (Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, p.213-14). Once under Carolingian influence (782 CE) he no longer used either. 'Die Weltgeschichte... hat er einer späteren Generation als Aufgabe hinterlassen' (ibid., p.223).

¹⁷⁶ 'At contra qui dicunt: Cum finiti fuerint sex milium anni, tunc erit consummatio, quid aliud agunt, quam contra Domini interdictum tempora scire se iactant', *In apocalypsin* VI, 13, 18; ed. CC Cont. Med. 27A, p.523, l.278f). Cf. Bede (*Ep. ad Pleg.* 15); Augustine (*Ennar. in Ps. VI*); and n.214-15 below.

Carolingian theologians naturally agreed: the timing of eschatological events was necessarily hidden from man.¹⁷⁷

This Carolingian transformation reproduced point for point the change in chronology we already observed in the 5th century: 1) the denunciation of the sabbatical millennium and the abandoning of the prevailing chronology ; 2) their displacement by a radical agnosticism about the End and a new set of numbers which placed the year 6000 well into the future; 3) the progressive elimination of any written mention of the rejected calculations; and 4) the occurrence of all these changes in the 5900s according to the previous chronology. The time bomb of the year 6000 was once again defused. (See Chart III, p. 211.)

12. Ex silentio

Or was it? As we have seen, the pattern of these changes suggests a possible disjuncture between the textual silence surrounding the coming of the year 6000 and broader contemporary attitudes. And while a consideration of this question seemed inadvisable based on evidence from the first time this phenomenon occurred c. 500 CE, in this second instance, both the wealth of documentation and the repetition of the pattern permits a more detailed analysis. Did the Carolingian success at the documentary level reflect a comparable success in the realm of popular attitudes? What success did the new Bedan chronology-theology have even among the cadres of trained ecclesiastics? Did Carolingian computists in fact 'quiet their fingers', as Augustine had advised?

The most straightforward answer would derive from the documentation: silence or scattered references implies indifference. But indifference cannot explain the pattern of chronological consensus in the Western tradition. As opposed to the stated intentions of eight centuries of chronographers about their motivations for adopting a given *era mundi*, the twice repeated adoption of a system AM in its 5700s and its replacement in its 5900s describes a radically different reality. Although the 'objective' refinements that Eusebius and Bede introduced appear as self-explanatory changes within a discipline committed to the highest

¹⁷⁷ Alcuin (on the period between the death of Antichrist and the Last Judgment), *De fide s. trinitate*, III, 19 (PL 101 c.51); Rabanus Maurus, *De computo*, XIV (PL 111 c.307), cf., idem., *Enarratio super Deuteronomium*, I, 11 (PL 108 c.862f); Paschasius Radbertus, *Expositio in Matthaem* XI, 24 (PL 120 c.805); Claudius of Turin, *Chronicon*, V (PL 104 c.925f).

level of accuracy, they do not explain their timing. Why did the highly trained Byzantines reject Eusebius' AM II in its 5500s, while the Latins embraced him in the following century, the 5900s AM I? Why, for three centuries, did no important chronographer address the obvious contradiction between the Septuagint (AM II) and the Vulgate (AM III)? How did AM II shift from its place as the 'undoubtedly correct' count of the Merovingians to become the discarded 'Septuagint interpretation' of the Carolingians? The anomalous Hebrew figures had been available in the Vulgate for three centuries; someone had even tried to use them in 469 CE. But judging from Julian's work and the response to Bede, an AM (III) based on those calculations was out of the question until the very end of last century of the 6th millennium AM II.

When we place this pattern within the larger framework of the sabbatical millennium and its anti-apocalyptic strategy, however, the timing and direction of these changes become apparent. By the 5900s, the disadvantages (i.e. apocalyptic nature) of any given chronology far outweighed the conservative (i.e. non-apocalyptic) intentions which in its 5700s had made it so attractive. Moreover, in the West, after centuries of being preached to laymen, the sabbatical millennium had taken root outside of clerical circles. Those responsible theologians, forced to defuse Hippolytus' time bomb themselves, apparently felt the necessity both to change the calculations and (so as not to make the same mistake twice) eliminate millenarian eschatology from the much-practised field of chronography.

But the second part of the pattern, the fact that in each case those (supposedly neutral) calculations which successfully replaced the prevailing chronology *rejuvenated* the world, suggests some less obvious conclusions. First, it raises the question, Why change the chronology at all? If millenarianism were as marginal and ridiculous a belief as theologians would have us believe, why did the Western Church not follow Byzantine practice? Why trouble to change a well-entrenched chronology? That effort alone suggests a fear of approaching the year 6000 even in the context of a de-eschatologized chronology.

But beyond that, if one must change the calendar, why not propose a chronology in which the year 6000 had already passed: what better way to be done with the foolishness of this sabbatical millennium? Why did Eusebius and Bede succeed where Julian failed? Why did the 6th century West not follow Jordanes and move back to AM I? If the success of changes depended on scholarship, why did Eusebius gain credence in the West after failing in the East? But if the changes derived (as had the idea of an AM to begin with) from the tenacity of millenarian beliefs, a

rejuvenation was necessary. Far from dispatching that ‘carnal error’, the successful chronologies in fact *extended* the life of millenarian expectations.

Moreover, this ‘extension’ of two to three hundred years corresponds to that ‘buffer’ which Hippolytus had first provided between the present and the year 6000, suggesting that the chronological revisionists continued—tacitly—to pursue Hippolytus’ strategy. Just as Hippolytus’ chronology found favor in its 5700s, so those of Eusebius and Bede succeeded, not only in the final century of the 6th millennium of their predecessor, but also three to four centuries before the millennium—now only implicit—in their own calculations. Jerome could have redone Eusebius’ chronology according to the Masoretic text in the 4th century CE; but postponing the year 6000 by 1500 years was unimaginable to a culture steeped in notions of a sabbatical millennium. So he did not; Bede did only when Jerome’s AM had reached its limits. And the fact that the adoption of Bede’s *hebraica veritas* led primarily to the abandonment of universal chronicles and AM dating in general suggests that a 1200 year postponement was no more acceptable.

Such a pattern reflects the continuous practice in the West of fighting apocalyptic millenarianism with a strategy that mortgaged the future, a strategy that could only recommend itself as temporarily the lesser of two evils. And given the dangers involved in this lesser one, the greater evil had to be the proliferation of still more urgent apocalyptic beliefs. Moreover, if the development and use of chronological calculations AM to postpone the Eschaton indicates the presence of such charismatic popular movements, the changing of the calculations AM *before* the arrival of the year 6000 reveals the anxiety of ecclesiastics in the face of a chronology whose apocalyptic significance they could not erase from the culture. Were the millenarian week solely the belief of apocalyptic thinkers, attempts to change AM would occur, as do all other such eschatological recalculations, *after* the prophecy failed.¹⁷⁸

Therefore, when with the approach of the year 6000 AM II, the documents indicate no awareness of that fact, and at the same time depend completely on the latest anti-millenarian chronographer, modern historians cannot surmise that the countdown to the sabbatical millennium had ceased. Quite the opposite: we must, especially given the *increase* in computistical activity during this period, allow for unwritten

¹⁷⁸ Festinger, et al. (*When Prophecy Fails* [n.43]), describe how once an apocalyptic date has passed, those who believed in it prefer to redate (and proselytize still more vigorously) rather than abandon the belief. See above, n.103.

traditions (both clerical and lay) which continued to transmit the belief beyond the time when the documents themselves—in the final two generations of the 6th millennium—ceased to discuss it openly. Therefore, we must also entertain the possibility that when ecclesiastical teachings made their necessary shift away from these beliefs, the popular response (both lay and clerical) involved a measure of hostility. When Bede spoke of his opponents *mox stomachantes*, he may not have exaggerated.¹⁷⁹

This approach, however, entails the grave methodological problem of an argument *ex silentio*. As with those of the late 5th century, modern reconstructions of late 8th century events, as minute as they may get, apparently find little surviving evidence to suggest that this was a time of increasing apocalyptic expectation. One art historian, for example, has commented:

Die Apokalypse kann man sich nicht in den Händen der Grossen und Mächtigen des Karolingerstaates vorstellen. Auch der überlieferte Bestand von nur vier illustrierten Handschriften des 8. und 9. Jahrhunderts im ganzen Frankreich spricht dafür, dass sie in den Geheimzonen der Klöster und Reliquienschatzen der Dome aufbewahrt wurden. Hingegen wissen wir aus dem Testament des Markgrafen von Frioul dass er für jedes seiner sieben Kinder mindestens einen Psalter vererbte...¹⁸⁰

The obvious implication here is that since the book of *Revelations* was not in the hands of the Carolingian *potentes*, its contents were not on their minds. To invert these documentary indications and conclude that so few copies of the Book of Revelations were made precisely because they meant so much more than the Psalms to the Carolingian nobility seems absurd. Such arguments produce the most notoriously unreliable and even dangerous historical reconstructions, and traditionally they automatically disqualify themselves.¹⁸¹

On the other hand, how do we deal with data clearly outlining a pattern of documentary repression and evidence of a strong sense of

¹⁷⁹ Jerome speaks of the same hostility from orthodox Christians outraged by his dismissal of their millenarian beliefs: '...non solum suae sectae homines [the millenarian followers of Apollinarius], sed et nostrorum in hac parte dumtaxat plurima sequitur multitudo, et praesaga mente jam cernam quatorum in me rabies concitanda sit' (*Praef. in lib. XVIII Isaiah*; PL XXIV c.627). As Harnack said about the significance for the *simplices et idiotae* of the 3rd century decline of Chiliasm in the East, '...man nahm ihnen die Religion, welche sie verstanden, und gab ihnen dafür einen Glauben den sie nicht verstehen konnten...': *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Leipzig 1894, 3rd ed.), vol. I, p.573f.

¹⁸⁰ Wolfgang Braunfels, *Die Welt der Karolinger und ihre Kunst* (Munich, 1968), p.155.

¹⁸¹ In its worst form, it fits under the rubric of 'the furtive fallacy' and at some point borders on paranoia, David H. Fischer, *Historians' Fallacies: Towards a Logic of Historical Thought* (New York, 1970), pp.74-8.

apocalyptic imminence among even the most sober of Carolingian theologians?¹⁸² Is it then methodologically sound to equate small numbers of texts with indifference and assume that the 'Geheimzonen' of the cloisters had no relationship to lay mentalities?¹⁸³ Or to then extend such conclusions about the elite to commoners?¹⁸⁴ Is such a superficial reconstruction any more 'scientific' than one which spins fantasies about an obsession whose intensity was inversely proportional to its mention in contemporary documents?¹⁸⁵ Ultimately both are arguments *ex silentio*.

Whatever the eventual conclusions of historians, however, the reconstructions of the role played by the sabbatical millennium will not come *ex silentio*, but from the traces of its repression, *e vestigiis*; and these traces are found both in the pattern of changes AM and in the survivals of the older dating system despite prevailing opposition. For the attempt to eliminate from the documents any trace of an apocalyptic concern with the approaching year 6000 was by no means as complete as the modern historiographic silence on the subject would lead one to believe. So rather than conjecture about the popular beliefs and actions so rarely attested to in our sources, we can start by looking at the survival of the belief in those very ecclesiastical circles where it should no longer have existed. But in doing so, the historian must bear in mind the lesson of the chronological pattern: these traces, rather than reflect isolated vestiges of a largely somnolent belief, in fact represent the remarkable

¹⁸² Verhelst, 'Préhistoire' [n.119], pp.88-91; see also next note.

¹⁸³ I.e. 'the fallacy of negative proof': if no evidence of x, then not-x is the case (Fischer, *Historians' Fallacies*, pp.47-8). In this case, see the counter-indications based on studies of Carolingian architecture and liturgy that there was 'une vague notable de la pensée apocalyptique' between the end of the 8th and the mid-9th centuries, a development not restricted in its impact to the hidden world of the cloister: Carol Heitz, 'Retentissement de l'Apocalypse dans l'art de l'époque carolingienne', in *L'Apocalypse de Jean: Traditions exégétiques et iconographiques, IIIe au XIIIe siècles*, ed. Yves Christe (Geneva, 1979), pp.217-34.

¹⁸⁴ Given the inherent appeal of millenarianism to the powerless and dispossessed and the corollary hostility to it traditionally displayed by those in power (see Appendix), it seems particularly inadvisable to make such an inference. See assertions by Leclercq, 'Millénarisme' [n.24]; and Markus, *Saeculum* [n.58], p.20.

¹⁸⁵ 'Il a peut-être existé parallèlement une littérature de seconde zone, de portée locale, plus ou moins divergente des textes des grands auteurs sur le plan doctrinal [i.e. they were millenarian], constituant sur divers points des noyaux archaïques isolés' (F. Paschoud, 'La doctrine chrétienne et l'idéologie impériale romaine', in *L'Apocalypse*, ed. Christe, p.71). Note the focus on literature. Aside from the assumption that 'les grands auteurs' played as central a role in their own culture as they do in the legacy of texts transmitted over the next 15 centuries, what evidence permits the conclusion that the older tradition is archaic and isolated rather than widespread and commonplace?

eruption into a carefully controlled medium of attitudes explicitly proscribed by the most powerful and prestigious figures of the day.

13. E vestigiis

The data indicating how widespread and important the belief in the sabbatical millennium remained after the advent of Bedan historiography appear primarily at the margins of the new culture: in the margins of Carolingian texts and on the margins of Carolingian political influence. Countdowns to the year 6000 obviously no longer had a place at the end of an annal whose dates were in the later 700s AD, or in a world chronicle in the early 4700s AM III. The last such calculation in Francia came in the Fredegar continuation of the 730s; thereafter even that school of historiography dropped any discussion of the date AM. But countdowns to a 7th millennium AM II continued to show up where Carolingian domination made limited inroads: Spain (with 59 years remaining until the year 6000), Lombardy (57 years), Lombardy or Southern France (42, really 32, years), Spain (14 years), and Lombardy (in the year 6000)—indices of a practice which, with every new decade, became increasingly more dangerous to ecclesiastics, Carolingian or not. (See Chart III, p. 211).

Moreover, such practices went on even in the very heart of that Carolingian world, which had apparently discarded AM II: computists continued to track the count of years AM II. Theodulf of Orleans, for example, placed a copy of Isidore's Chronicle immediately after the Book of Revelations in his sumptuous copies of Alcuin's Bible.¹⁸⁶ And, as we shall see, historians continued to copy and compose brief *epitomae omnium temporum* based on AM II. We even find such paragraphs at the beginning of two Carolingian Annals.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Paris BN lat. 9380 f.319v, and Le Puy, Cathedral ms., are the two surviving copies of this 'magnifique document de la calligraphie au temps de Charlemagne [800-818 CE]' L. Delisle, 'Théodolphe d'Orléans', *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 40 (1879), p.8: the article contains a detailed description of the contents of both mss. The Chronicle goes only to 624 CE (i.e. as far as Isidore had taken it), MGH AA XI, p.397. For the Paris ms., see *Mss. datés* III, p.107.

¹⁸⁷ The *Annales Laureshamenses* and *Guelferbytni* (MGH SS I, pp.22-39). The surviving mss. containing these passages both come from the early 9th century (*Laures.*: St. Paul in Kärnten Cod. 25 a 8 (XXV 1/32); *Guelf.*: Wolfenbüttel Aug. 67, 5), although their composition was in the final decades of the 8th (Hartmut Hoffmann, *Untersuchungen zur karolingischen Annalistik*, Bonner historische Forschungen, 10 (Bonn, 1958), pp.77-90). The *An. Guelf.* used the model of a twelve hour day to divide the world chronological data, a

A Carolingian could be as avid—albeit more discrete—a calculator of the year 6000 as any Lombard or Asturian. The annalist from Lorsch who opened with a count AM II made his purpose perfectly clear: ‘qui simul iuncti fiunt ab initio mundi ad nativitatem Christi 5199 anni; in nostris vero codicibus invenimus a nativitate Domini usque ad praesentem annum’. For him, dating *Annus Domini* was another way to calculate AM II. Similar ‘inconspicuous’ traces of an uninterrupted tradition of ‘millennial’ calculations appear in the interstices of a number of Carolingian texts.

For example, the famous Fredegar manuscript (Paris BN lat. 10910) to which Lucerios had added his typically Merovingian countdown in 715 CE (f. 184v) included an abbreviation of the *Liber Pontificalis* listing the years, months, and days of each pope’s rule since Peter (f.20v-23r). At the time the manuscript was copied (c.700 CE), this list was already out of date (it extended only to c. 650), and it had gone untouched since this original redaction.¹⁸⁸ But in the 16th year of the reign of Pope Hadrian (788 CE), a Carolingian scribe brought this list up to date. Nowhere did he copy out the sum of years of the Church, nor add that figure to the 5228 found on the folio preceding his list in the manuscript.¹⁸⁹ Did he therefore *not* know that, by these figures, it was the year 5987 AM II and that there were no more than 13 years remaining in this millennium?

Another manuscript, a copy of an important canonical collection first compiled in the Loire region in 796 CE,¹⁹⁰ takes this same set of calculations a step further, suggesting that some Carolingians had replaced the now discarded Victorine Easter Tables with a Papal List as

schema closely associated with the millenarian week (Schmidt, ‘Aetates mundi’ [n.83], pp.301-2).

¹⁸⁸ Above nn. 124 and 130. Duchesne, *Liber Pontificalis: Texte, introduction et commentaire*, Bibliothèque des Ecoles françaises d’Athènes et de Rome, ser.2, no.3, 1, pp.28-30. The dating is discussed in the *Mss. datés*, III p.640. The list apparently went up to the reign of Pope Martin I (649-65), whose name was erased and recopied by the Carolingian continuator.

¹⁸⁹ ‘Nulla sit dubitatio de ista descriptione... a passione domini per paschale Victorii usque in tempore isto invenies veritatem’ (f.21; see Krusch, *Neues Archiv*, 7 (1882), pp.250ff).

¹⁹⁰ Paris BN lat. 1451 f.20v-23r. The origin is debated between Tours (Köhler, *Schüle von Tours*, I, p.46 n.1; L.W.Jones, *Medievalia et Humanistica*, 14 (1963), p.20 n.4) and St. Maur, whence the name of the *Collectio* (Maasen, *Geschichte des canonischen Rechts*, I, pp.613-24). This ms. is apparently closely related to the Hague Mus. Meer. Westr. 10 B 4 (see Lowe, *CLA V*, no.528; vol. X no.1572). For dating see below n.193.

a way of doing chronological updates according to AM II.¹⁹¹ A preliminary text included a pontifical list which went to the end of Hadrian's papacy (d. 25 Dec. 795 CE), followed by a summary of the years *ab origine mundi* up to the Passion AM II (5228) and a calculation of how many years had elapsed since then (767).¹⁹² These figures totalled 5995 AM II; but this total and the years remaining (5), went unrecorded.¹⁹³

The evidence for such calculations is wanting only if one does not look for it. For example, a computus manuscript written at the very beginning of the 9th century at Autun contains the only surviving 8th century Carolingian world chronicle, the one whose last entry AM II was 5927.¹⁹⁴ The Bedan Easter cycles found in the same manuscript go from the Incarnation to 1006 AD.¹⁹⁵ In their margins, a scribe recorded the age of the world: outside column 1, starting in the 6th century, he recorded the year according to the *hebraica veritas* for every decade until the year 4760 (806 AD). But outside the tenth column, he recorded the Septuagint figures to 5990 (789 AD). The scribe thus extended the

¹⁹¹ As the Chronographer of 354 had put it: 'post ascensum eius [viii kal. aprilis] beatissimus Petrus episcopatum suscepit' (MGH AA IX, p.73). Similarly, Augustine dated the beginning of the Church from the year of the Resurrection: *dcD* XVIII, 54.

¹⁹² 'Ab exordio mundi usque ad diluuium sunt anni 2242... passum autem dominum nostrum Iesum Christum peractis ab ortu mundi 5228 anni. A passione domini... usque ad sedem beatissimi marcellini papae sunt anni 276 menses 9 [Dec. 304 CE]; de apostolo iam facto Christi martyris Marcellini usque tempus gloriosissimi domni Karoli regis 25 anni regni eius [793 CE] hoc est usque vii kalendas aprilis [March 25] sunt anni 490 et menses 3' (f.7v). The sums come to 5995 AM [796 CE, see next note] although Charlemagne's 25th year was in 793 and the years since Marcellinus to his 25th year were 488 (Duchesne, *Liber Pontificalis*, p.xlix n.1).

¹⁹³ Note that while there were at least two more lines left in the column, the first scribe left no room for more Popes, despite the fact that the news of Hadrian's death (Dec. 25) could hardly have reached him without the news of Leo's election (Dec 26-7). Another scribe later squeezed Leo in between Hadrian and the epitoma beginning on the subsequent line. Normally, one would date the manuscript from this, i.e. to 796 CE, but Lowe dated it 800-816 because of its relationship to the ms. Mers. Westr. 10 B 4 (vol.V no.528; see n.190 above for references), followed by many including Jones and the *Mss. datés* II, p.468). For 796 CE, see Köhler and Maasen. In order to argue 9th century, one must explain why Leo was not included in the list first hand. Löwe apparently had second thoughts (vol.X p.39).

¹⁹⁴ Leiden Scal. 28 f.43-143; discussed by Mommsen (MGH AA XIII, p.238) and Jones (*Beda*, p.152 ms. no.42). The ms. has been dated to 800-1 based on an *annus praesens* in Bede's *DTR* (ch. 49, 52, 54, 58), but cf. Mommsen, *Neues Archiv*, 22 (1897), pp.548-53; and to 816 CE based on an entry in the annals by the scribe who copied out the manuscript (*Mss datés... Pays Bas*, I p.92f).

¹⁹⁵ Leiden Scal. 28 f. 2-21v. 1006 AD is the end of the 25th 19-year cycle of the second *Annus Magnus* (532-1063). Most Bedan Easter Tables, especially those beginning with the first *Annus Magnus*, go until the end of the second (1063); see R. Landes 'A Libellus' [n.13], p.183-6.

Hebrew calculations into the period in which he wrote, but discontinued the Septuagint ones two entries (decades) earlier, just before he would have had to record the year 6000. Unless one argues that he stopped out of tedium, these tiny marginalia bear witness to the combination of fascination and inhibition the year 6000 exerted on at least some Carolingian computists.

In one well known case, a calculation AM II was openly made in the very last years of the 6th millennium. A manuscript from Cologne contains the following note, written in the 31st year of Charlemagne's reign (Oct. 798 - Oct. 799 CE):

From the beginning of the world until this thirty-first year of the reign of Charles the king—the same year in which he received a third of the population of Saxony as guests [hostages], and in which messengers from Greece came to offer him the *imperium*—there are 5998 years according to the Hebrew verity transmitted by Jerome, but according to the LXX there are 6268 [from Creation]; and from the incarnation of the Lord there are 798 years. And whomever this does not please, let him sweat and read and calculate it better.¹⁹⁶

Bede's orthodox calculation (4750 AM III) is omitted; AM II is presented as Jerome's *hebraica veritas*, and the long-rejected AM I as that of the Septuagint! Unless one passes over the calculation as an irrelevant error,¹⁹⁷ it is impossible not to see in this flagrant misrepresentation of Bede an aggressive challenge to his followers.¹⁹⁸ And the work emanates from St. Amand, one of the most important Carolingian centers of the day.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Kölner Dombibliothek 83 II f.14v. Full text edited by Bruno Krusch, *Studien zur christlichen- mittelalterlichen Chronologie* (Leipzig, 1880), II pp.195ff.

¹⁹⁷ 'Le calcul de l'ère du monde paraît erroné' (Ganshof, 'Historiographie' [n.124], p.667 n.120). Löwe discussed the calculations in order to date the passage, 'Eine Kölner Notiz zum Kaisertum Karls des Grossen', *Rheinische Vierteljahrsblätter*, 14 (1949), p.7; and conceded that where an inconsistency appeared, it was most likely an error in the 'seltener gebrauchten Weltära nach Hieronymus...'. This text, however, served as a conclusion to a computation of the age of the World, Krusch, *ibid.*, p.195-7.

¹⁹⁸ Only indirectly, through the Vulgate translation, could one argue that Jerome transmitted the Hebrew figures (above p.151). The fact that the author then presented the Septuagint figures of Jerome's Chronicle as Bede's indicates his intention to mislead. As such, the passage is reminiscent of the use the Spanish Chronicle of 754 made of Julian of Toledo (above p.174) and the chronological compiler's use of Bede in Paris BN nal. 1613 (below n.200).

¹⁹⁹ H. Löwe proposed a number of important hypotheses concerning this text, and those concerning the provenance (St. Amand) and date (Oct. - Dec. 798) appear likely; see J. Ramackers, *Annales der historisches Verrein für das Niederrhein*, 148 (1949), p.164. According to Löwe, the original author of the notice was Hlotharius, the scriptorium master at St. Amand and an intermediary between Alcuin of Tours and Arn of Salzburg ('Kölner Notiz', pp.22-23).

A note at the bottom of a page in an early 9th century manuscript from Tours illustrates both the tenacity of the older calculations and the battle waged between its supporters and the more 'orthodox' Bedans. The manuscript contains numerous works of computus including Bede's *De temporum ratione* and, on one page, a collection of five *epitomae omnium temporum*. The first uses AM I; the next three, AM II; and the last, cited verbatim from Bede, implies his support for AM II.²⁰⁰ Later in the manuscript we find the calculation *annus praesens AD 819 and AM 6017*.²⁰¹ In response, another scribe wrote at the bottom of the five calculations:

Beware, prudent calculator, wherever you might find computations of this sort throughout this book, lest you think that the years are set out following the Hebrew truth, but rather [they are] according to the Septuagint interpretation which, as Bede tells us, both Jerome and Augustine taught was not to be followed in this matter.²⁰²

Although Jerome and Augustine said nothing of the sort (indeed Bede struggled hard merely to argue the latter's support for the Vulgate translation), probably neither would have objected to this misrepresentation.

Historians and codicologists have yet to assemble the full dossier on these vestiges of millennial calculations. Already from various printed sources alone an impressive number of examples exist (see charts II and III), but if egregious examples like the last two fail to excite the attention of historians, how could inconspicuous ones like Easter table marginalia hope to even receive mention in published manuscript descriptions? On the other hand, once alerted scholars begin to look for such anomalous marginalia, a rich dossier awaits compilation.²⁰³ Until then, an approach which considers the use of manuscripts too unreliable and

²⁰⁰ Paris BN nal. 1613 f.8r (MGH AA XIII, p.737). The citation from Bede (Jones, *Didascalica*, p.282) exactly parallels that from Julian by the Chronicler of 754 (above, p.174): literally correct, but used in support of the system AM that the cited author opposed. The manuscript comes from Tours and originally included what are now four different codices: Paris BN nal. 1612-4 and Tours 334, reconstruction in *Catalogue général des mss. des bibliothèques publiques de France*, 37, 1 (Paris, 1900), pp.250ff.

²⁰¹ Tours 334 f. 37r (*Catalogue général*, p.254).

²⁰² 'Cave prudens calculator ubicumque per totum hunc librum huiusmodi supputationem inveneris ne putes iuxta hebraicam veritatem annos positos sed secundum LXX interpretes quos et Ieronimus et Augustinus teste Beda docent in hoc non esse sequendos' (Paris BN nal. 1613 f.8r; MGH AA XIII, p.737).

²⁰³ Starting with Scaliger (1598) the Leiden Scal. 28 has been discussed numerous times without mention of these marginal notes.

limits its field of inquiry to published texts should avoid concluding that millenarian countdowns disappeared in the period after Bede.²⁰⁴

Again, the interpretation of these documents remains uncertain; They clearly indicate the survival of calculations AM II, but of what kind? And how significant? How many flow from the pens of avid millenarians, how many from cautious but irresistably 'curious' clerics, and how many, hard as it may be to imagine, from the pens of conservative ecclesiastics clinging to an ever-more dangerous strategy for dealing with still more immediate apocalyptic problems? And with the approach of the now denied year 6000, were there charismatics who argued that the time had been shortened, and the Apocalypse was now? After all, as Bede said, there were those who believed that the End was most to be expected *towards the end* of the 6th millenium.

14. The Approach of the Year 6000 *Annus Mundi II*

Towards the end of the 8th century several sources record both unusual prodigies and the popular anxiety they provoked. In AD 763, according to the *Annales Xantenses* (10th c.), a sudden meteor shower 'terrified everyone so that they thought the end of the world was at hand'.²⁰⁵ Still more powerfully apocalyptic were the signs that occurred in 786 AD, a veritable *annus mirabilis*:

Many signs are reported to have occurred that year: the sign of the cross appeared in the clothing of men, and blood poured forth from the skies and the earth, and other signs appeared whence an enormous dread and salubrious fear invaded the populace so that many corrected their ways. And six days before Christmas tremendous thunder and lightening appeared such that it struck churches... and was heard through almost all of Francia and many men were killed by it, indeed even birds in the sky were struck dead by that same thunder, and a celestial arc [rainbow?] appeared in the clouds throughout the night, and afterwards many men died.

Other sources spoke of 'troops (*acies*)... in the Heavens, so great that nothing like it had occurred in our times'.²⁰⁶ These signs deeply

²⁰⁴ Haeusler, *Ende der Geschichte* [n.115], pp.2, 32. See also Karl H. Krüger, *Die Universalchroniken*, Typologie des sources du moyen âge occidental, fasc. 16 (Turnhout, 1976).

²⁰⁵ 'Stellae subito visae de caelo cecidisse ita omnes exterruerunt ut putarent finem mundi imminere' (*Annales Xantenses*, London BL Tiberius C XI (11th c. hand); MGH SS II, p.223). That same year Paul the Deacon, still not under the influence of the Carolingian court, wrote a letter solicited by the Lombard Queen Adalperga on the Age of the World, in which he used AM II [n.175].

²⁰⁶ *Fragmentum Chesnii; Annales Laureshamenses* (MGH SS I, p.33). Many Carolingian annals from that period contained some comment on the prodigies of that year (see

impressed people throughout the kingdom; as a shorthand for the entire year, numerous Easter tables noted: 'Signum crucis in vestimentis apparuit'.²⁰⁷ Further prodigies occurred in Northumbria in 793 AD (5990s AM II), which the Anglo-saxon chronicler called 'terrible portents (*forebecna*) which miserably frightened the inhabitants'.²⁰⁸

Since such an atmosphere encourages the activity of prophets and pseudo-messiahs, one would normally expect reports of the kind of popular heretics that Boniface had described in the 740s, charismatics like Adalbert who distributed his fingernail clippings and bathwater among the faithful and founded his own 'true' churches; heretics who were specifically the target of early Carolingian reform legislation.²⁰⁹ To the contrary, no such survive. On the other hand, three years after these signs in 786, Charles issued his famous *Admonitio generalis* which insisted on strong clerical training in a variety of religious subjects (including computus) and vigorous popular preaching. The final exhortation explains the context of this reform:

And therefore we enjoin this more diligently to your charity since we know that in the last days false teachers will come just as the Lord prophesized in the Gospels (Mt. 24: 11) and the apostle Paul told to Timothy (I Tim. 4: 1). Therefore, dearly beloved, let us prepare ourselves wholeheartedly in the knowledge of truth so that we might resist those contradicting the truth.²¹⁰

From Spain, where, despite Julian, the eschatological significance of the year 6000 had found the most unambiguous expression,²¹¹ documents from the closing years of the late 8th century report heresy and sabbatical millenarianism at the highest ecclesiastical levels and apoca-

next note). The longest accounts come from these so-called Annals of Lorsch and their relatives, the *Fragm. Chesnii* and the Chronicle of Moissac, (MGH SS I, p.298; H. Hoffmann, *Untersuchungen* [n.187], p.85).

²⁰⁷ See the collection in the MGH SS I, pp.12, 33, 67 [ad.an. 785], 75, 88, 92, 97, 118, 298.

²⁰⁸ Plummer and Earle, *Two of the Saxon Chronicles in Parallel* (Oxford, 1892), I, pp.54-7; in the notes, Plummer points out the usage of *forebecna* implied portents of the End (II p.62). Gil has compiled a similar list, including several apocalyptic texts from the late 8th century ('Los terrores' [n.159], pp.238-45).

²⁰⁹ J.B. Russell, 'St. Boniface and the Eccentrics', *Church History*, 33 (1964), pp.235-47. 'Et ut haeresis amplius in populo non resurgat sicut invenimus in Adalbertum et amplius populus per falsus [sic] sacerdotos deceptus non pereat' (Council of 744, no. 2; MGH Leges I, 2 p.29; above n.167-69).

²¹⁰ *Admonitio generalis* of 789, canon 82; MGH Leges II, 1 p.62.

²¹¹ Continuation of Juan of Bclair (742 CE) [n.148]; two further examples from Spanish mss. given in Gil, 'Los terrores', p.219.

lyptic preaching to the populace. The Adoptionist controversy, generally considered a matter of erudite theological debate, generated one of the most remarkable discussions on apocalyptic belief to survive from the Early Medieval church. As a forum for attacking Adoptionism, Beatus of Liebana wrote a commentary on *Revelations* which, along with that of his contemporary Autpertus Ambrosius, renewed the Tyconian tradition so energetically affirmed in the mid-6th century.²¹² In this otherwise orthodox work, Beatus inserted a computation of the age of the world which concluded: 'Since the Creation up to the present [Spanish] *era* 824 [= 786 CE], 5986 years have elapsed; for the completion of the 6th millennium, there remain 14 years, and the 6th Age will end in *era* 838'.²¹³ With this exceptional statement, Beatus made the forbidden link between years and ages, and dated the end of the world in his own time. Perhaps to lessen the scandal, he continued in a perfectly orthodox fashion, recording Isidore's passage on the unknowability of time:

The time remaining to the world is uncertain to human investigation. Our Lord Jesus Christ rejected every question on this matter when he said: 'It does not belong to you to know the times or the moments which the father has put in his own power' (Acts 1:7); or again: 'No one knows the day nor the hour—neither the angels of heaven, nor the Son, but only the Father' (Mark 13:32).

Historians have taken this as a sign of Beatus' ultimate orthodoxy on the issue, particularly since the rest of the commentary seems so conservative.²¹⁴ Yet in reality, it reveals the way in which such biblical injunctions could be turned to the service of the sabbatical millennium. It is an expression of how powerful the grip of the year 6000 remained on the imagination even of such an ecclesiastic. For Beatus concludes this passage with the final announcement:

You should know the truth, the World will End in 6000 years, but who knows if they will not be *shortened* (italics mine).

Augustine and Bede had both ridiculed this interpretation whereby partisans of the sabbatical millennium had defended themselves from

²¹² H.A. Sanders, *Beati in Apocalypsin Libri Duodecim*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 7 (Rome, 1930). On its links with the Adoptionist controversy, see Gil, pp.228-38; on Ambrosius, see above n.176.

²¹³ *In apocalypsin* IV 5, 16 (Sanders, *ibid.*, p.367-8; translation from McGinn, *Visions* [n.58], p.77-8).

²¹⁴ 'The former chronological precisions are muted by the appeal to those scriptural texts traditionally opposed to any fervent apocalypticism' (McGinn, *Visions*, p.303 n.9). Cf., Verhelst: '[Béatus] constatait à son étonnement qu'il ne restait plus que 14 ans' ('Préhistoire', p.86). Gil, on the other hand, underlined the apocalyptic urgency of the passage and calls Beatus' use of these citations a 'smokescreen' ('Los terrores', p.225).

evangelical reproach.²¹⁵ For the author of this fragment, however, that inveterate exegetical tradition was neither frivolous nor heretical, but Catholic.²¹⁶

Moreover, Beatus apparently fell into the worst error feared by those farsighted theologians who recognized the dangers posed by the originally conservative teaching of the millenarian week. According to his arch-enemy Elipandus, the Adoptionist archbishop of Toledo (then under Islamic rule),

Beatus prophesied to our people during the vigils of Easter, saying that it was the end of the World, whence the people, terrified and panicked, fasted that same night until the 9th hour of Sunday. A certain Honorius, when he felt himself afflicted with hunger said to the people: 'Let us eat and drink, and if we are to die, at least we will be satisfied'.²¹⁷

It is unclear how to interpret this document: details of the scenario seem suspicious,²¹⁸ and it could just be a way of discrediting an enemy. On the other hand, Beatus' own teachings on the subject would encourage such a course of action, even if it were not he but one of his followers who actually so preached.²¹⁹ In any case, these two texts from Spain, together with the exactly contemporaneous occurrence of a terrifying *annus mirabilis* in Carolingian Europe in the 5980s AM, constitute one of the most exceptional collections of explicitly apocalyptic documents since Augustine's day. Whether or not the chronologists chose to admit it in their pages, AM II continued to stimulate imaginations in the last generation before its year 6000.

²¹⁵ Augustine (*Ep.* 199, 19) responding to Hesychius' 2nd point, (*Ep.* 198); Bede, *Ep. ad Pleg.*, 14f (Jones, *Didascalica*, p.624f); and the *DTR*, ch.67 (Jones, p.536 ll.25ff).

²¹⁶ '...ita ut supradictum est, intellegere debet, expectare, et timere omnis catholicus, et hos quattuordecim annos tamquam unam horam putare; et die noctuque in cinere et cilicio tam se quam mundi ruinam plangere, et de supputatione annorum supra non quaerere et diem extremi saeculi vel tempus supra non queat investigare, quem nemo scit nisi Deus solus' (*In apoc.* IV, 5, 31; Sanders, *ibid.*, p.371; discussion in Verhelst, 'Préhistoire', p.86).

²¹⁷ *Epistola episcoporum Hispaniae ad episcopos Galliae, Aquitaniae et Austriae*, 17 (PL 101 c.1330 C).

²¹⁸ Particularly the conclusion which, as Gil points out, draws on I Cor. 15:32 (p.223 n.15) and more generally fits an ecclesiastical *topos* of the dangers inherent in apocalyptic predictions. E.g., Hippolytus has the bishop of Pontus say: 'If things do not come to pass as I have predicted, then believe no more in the scriptures and do what you please' (*In Dan.* IV:19) see above p. 147. The denouement befits the source.

²¹⁹ In addition to his chronological calculations, he, like many, believed that the general Resurrection of the Dead would occur on Easter Sunday (Gil, 'Los terrores', pp.223-24). It is not difficult to imagine that a movement following the penitential regime of Beatus' apocalyptic teaching (n.216, above) could reach some kind of decisive climax at Easter, which would provide enemies with ammunition for such accusations.

The document in this AM II tradition of countdown calculations closest to the apocalyptic year comes from a continuation of Isidore done in Lombardy, possibly Modena. This region, like Spain, had a long and tenacious commitment both to AM II and to the eschatological tradition which accompanied it.²²⁰ In 778 CE, a scribe (possibly from Verona) copied a brief computus of the Age of the World first composed in 738 and based on the standard Merovingian computistical procedure: from the Beginning to the Passion (5228); from the Passion to the end of Victorinus' first cycle (532); and from then to the present year (179). 'From the origin of the World to the present time there have been 5928 years. And there remain in the sixth millennium 72 years'. At this point our copyist added his own gloss: 'substract forty there remain 32'.²²¹ It was the final generation.

John of Modena was born the year of that first calculation (738 CE) and was forty in the year of the second. In his 62nd year he penned the following passage, at the conclusion of his copy of the Chronicle of Isidore:

From the fifth year of the emperor Heraclius [last entry in the original chronicle, site of concluding paragraph on not calculating the End], to the 28th of Liutprand, king of the Lombards, and of the birth of my poor and unhappy person, there are 124 years. Since, to the 27th year of the most Christian and pious Lord Charlemagne, king of the Franks and the Lombards in Italy, there are 62 years. From the creation of Adam until the present year, this 8th indiction—in which the Paschal celebration of the Jews falls on the ides of April, and ours on the 13th of the Kalends of March [sic], the beginning of the world falls on the 4 of the ides of April (April 10), the creation of the moon on the ides of April (13th), man, created in God's image, on the 17th of the kalends of March [sic] (15th)—in all, there are 6000 years.²²²

²²⁰ Italian computistical efforts to change the date looked more towards Byzantium and AM I for inspiration than to the 'Scotti.' For instance, a church dedicated in 770 CE bore an inscription, available for all to see, dated 6278 (AM I), (Duchesne, *Liber Pontificalis*, I p.514 no.2). For a similar example, see the translation of an Alexandrine chronography (AM I) by George the bishop of Amiens (769-98): Paris BN lat. 4884. Known since Scaliger as the *Excerpta Latina Barbari* and dated 7th-8th century (MGH AA IX, p.83, 249; Frick, *Chronica* [n.57], p.ccx), the ms. is in fact late 8th c. (Lowe, *CLA V*, no.560; Porcher, in *Karl der Grosse* (Dusseldorf, 1967), III p.59f n.19; Bischoff, *Mittelalterlichen Studien* (Stuttgart, 1966), I p.60).

²²¹ London BM Cotton Nero A ii (Levison, *England* [n.129], p.304). Note that the figures add up to 5939, which should give 61 years left; both calculations give ten more years to the world than they should. Lindsay identified the ms. as Veronese, *Notae Latinae* (Cambridge, 1915), p.461; Levison suggested a Frankish origin; in either case, it was written in pre-Caroline miniscule (*ibid.*, p.303).

²²² Codex Mutinensis Estensis ord. I n.11 (MGH AA XI, p.400 no.32; citation from p.491). The author apparently made an error in which he consistently wrote March for

John's mournful tone and lack of any direct eschatological references suggest an ecclesiastic in the conservative tradition: unlike Beatus, the calculations he has made do not incite his enthusiasm. He has, however, steadfastly refused to compromise the chronological tradition of his predecessors. And the arrival of the traditional chronology's fateful year finds him humbled, self-absorbed,²²³ and preoccupied with establishing correspondences between crucial moments of creation and their calendric equivalents in the coming year.²²⁴ He may not mention the millenarian week, nor discuss eschatological issues, but by aligning specific dates in the year 6000 with those of the Creation, he revealed his deeper concerns. The list, in fact, identifies the possible dates upon which the 6000 year period of earthly travail could be fulfilled.²²⁵ The countdown to the End was, in his mind, a question of months and days.

15. The Dawn of the Seventh Millennium

What then occurred in this long-awaited year? First, we should note, its equivalent date CE is elusive: the year 6000 AM II could have fallen on any of several dates between 799 and 806.²²⁶ But this uncertainty by

May. The year is, in fact, 5999 AM (800 CE): $5813 + 124 + 62 = 5999$ AM; 773 (Charlemagne king of Lombardy) + 27 = 800; 800 CE corresponds to the 8th indiction and Easter that year was on the 19th of April. Perhaps with the year changing at Easter, 6000 years would be complete.

²²³ Such personal remarks are rare (e.g. Lucerius in 715, above p.172). Here humble John inserts his own biography into a computus done from the years of Patriarchs, Emperors and Kings.

²²⁴ His list forms around the creation of the (full) moon on April 13 (4th day); hence April 10th corresponds to the 1st day and April 15 to the 6th, when Adam was created. These considerations played a major role in both patristic and rabbinic calculations of the *Annus mundi* (V. Grumel, *La chronologie* [n.2], pp.6-25; Edgar Frank, *Talmudic and Rabbinic Chronology* (New York, 1956), pp.14-20).

²²⁵ The traditional moment was Easter (above n.212). The exceptional number of days specified may represent an attempt to cover all the possibilities: the creation of the world (Gen. 1:1) and of man (v.26) are two traditional starting points for the counting of 6000 years; with the creation of the moon (v.16) such calculations were possible. The rare (if not unique) inclusion of the date for the Jewish Passover here indicates an uncertainty that should have disappeared after Nicea (325), when the Church intentionally separated its calendar from that of the Jews (E. Zerubavel, 'Easter and Passover: On Calendars and Group Identity', *American Sociological Review*, 47 (1982), pp.284-89).

²²⁶ The matter raises a host of chronological problems. Depending on whether one counts ordinally or cardinally, for example, there is a play of 1-2 years (if Jesus was born 5199 years after creation, is that in 5199 or 5200 AM?) This problem, inherent in any chronology (see the three year span in the Rabbinic AM (Franck, *Talmudic Chronology* [n.224]), was further compounded by more particular ones. First, the Eusebian tradition set

no means indicates indifference: indeed the Royal annalists regularly announced the change in the year *Annus Domini* whether it meant interrupting their narrative or not.²²⁷ And in fact, of the several years AD which could have corresponded to the fulfillment of the six millennial 'days', one stands out as among the most memorable dates in Western history. Pausing in his account of Charlemagne's visit to Rome at Christmas, the royal annalist announced the advent of the year AD 801²²⁸ before describing the epoch-making event of the new year's first day: Charlemagne's imperial 'coronation'.²²⁹

Modern historiography on the coronation expresses the same fascination and enthusiasm that this spectacular event elicited from contemporaries.

The coronation of Charles is not only the central event of the Middle Ages, it is also one of those very few events of which, taking them singly, it may be said that if they had not happened, the history of the world would have been different.²³⁰

the Incarnation two to three years earlier than did Dionysius and Bede. Second, the Armenian and the Latin versions disagree on the chronology of Jesus' life; and although Eusebius apparently set the preaching of Jesus in the 15th year of Tiberius, 5228 AM II, many of his followers set the Passion in that year (e.g. Prosper Tiro, MGH SS IX, p.409f.). This uncertainty around the year of the Passion created an area of dispute over the date of the Incarnation AM II (e.g. Chronicler of 754, above p.174). Isidore of Seville, without explicitly stating it, dated the Incarnation 5196 AM II: *Chronicon*, no.237, 239 (MGH AA XI, p.454). It is even difficult to get a rule from modern chronologists for translating from AM II into AD, since most treat Eusebius-Jerome's *era* only as the *era* of Abraham (e.g. Ruhl, *Chronologie* [n.127], p.208; Ginzel, *Julius* [n.4], pp.47-51; cf. Grumel, *Chronologie*, [n.2] p.219).

²²⁷ See R.L. Poole, 'The Beginning of the Year in the Middle Ages', in *Studies in Chronology and History* (Oxford, 1934), pp.1-27; and the Royal Frankish Annals, from 767 AD on (MGH SS I, p.175ff).

²²⁸ The correspondence of 6000 AM II with 801 AD would have derived from a specifically Carolingian error of adding Dionysius Exiguus' AD to Eusebius' date for the Incarnation AM, with no regard to the two year gap between the two dating systems. The so-called Annals of Lorsch prescribed exactly such a procedure: 'Paulus Orosius presbyter in libro primo historiarum adversum paganos numerum annorum ita comprehendit dicens, "...qui simul iuncti fiunt ab initio mundi ad nativitatem Christi 5199." In nostris vero codicibus invenimus a nativitate Domini usque ad praesentem annum' (see p. 186f above).

²²⁹ *Annales regni francorum*, MGH SS I, p.189f. The coronation is more precisely dated by more sources than any other event for centuries; and the rather rapid redating in historiographical sources to AD 800 (e.g. Paris BN lat. 5239, late 10th c., f.13r) suggests a wide, hence simplifying, usage of the date even among medieval writers. For modern historians the uniquely specific dating of the Coronation in the sources permits a discussion of 'dem genauem Zeitpunkt' (Karl J. Benz, 'Cum ab oratione surgeret. Überlegungen zur Kaiserkrönung Karls des Grossen', *Deutsches Archiv*, 31:2 (1975), p.341).

²³⁰ James Bryce, *The Holy Roman Empire* (New York, 1904), p.50. '...über deren Bedeutung für die weitere Geschichte des Abendlandes sich alle einig sind', Benz, 'Überle-

Given the importance attributed to the coronation and the wealth of often contradictory evidence about its circumstances (the problem of 'Karl wider Willen'),²³¹ medievalists have produced voluminous analytical and narrative reconstructions of the event focused primarily on the motives of the central actors.²³² What 'really' happened remains, nevertheless, an 'immer noch umstrittene Frage'.²³³ No sooner has one authority proclaimed the topic exhausted than others point out unexamined perspectives.²³⁴ And yet, in all this twelve-century-long discussion, only one source from that time and one in ours link the year 800 AD with the year 6000 AM II.²³⁵ Perhaps the low profile of this older dating system, and the high visibility of the newer, have led modern researchers to assume that those alive at the time were as indifferent to

gungen', p.339; also, Donald Bullough, 'Europae Pater: Charlemagne and his Achievement in the Light of Recent Scholarship', *English Historical Review*, 85 (1970), p.59-105.

²³¹ The principal difficulty comes from certain Carolingian sources which indicate that the ceremony occurred hastily (*Annales regni francorum*: 'cum ab oratione surgeret...') and without Charles' prior knowledge (*Annales sci. Maximiniani*: 'nesciente domino Carolo') to an unwilling Charlemagne (Einhard, *Vita Caroli* ch. 27: 'se...ecclesiam non intratum si pontificis consilium praescire potuisset...'); see the collection of relevant texts in Kurt Reindel, *Die Kaiserkrönung Karls des Grossen* (Göttingen, 1970).

²³² 'Der Hergang selbst bietet viel weniger Schwierigkeiten als die Deutung, die Erkenntnis der Motive und Ideen die das Handeln der beteiligten Persönlichkeiten leiteten': P. Classen, 'Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz', in *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, ed. P.E. Schramm and W. Braunsfels (Düsseldorf, 1967), p.577. For the bibliography, see Reindel, p.77-84; *Zum Kaisertum Karls des Grossen*, ed. Günther Wolf, *Wege der Forschung*, 38 (Darmstadt, 1972), p.435ff; Bullough, 'Europae Pater'. (pp.65-7).

²³³ Duchrow, *Christenheit* [n.77], p.334. Bullough points out that 'the enthusiasm for elaborate hypotheses [about the imperial coronation], resting on what further inquiry proves to be a quite unsound basis', can give the neophyte the impression that 'the history of the 8th and 9th centuries is... entirely a subjective exercise' ('Europae Pater', p.66).

²³⁴ In 1952, and again in 1968, Percy E. Schramm wrote: 'Über das denkwürdige Schauspiel, das Rom am Weihnachtstage des Jahres 800 der Welt geboten hat, brauchen wir nicht viele Worte zu verlieren; denn die geschichtlichen Zeugnisse die es betreffen, sind so grundlich hin und her gewendet worden, dass von ihnen kein neuer Aufschluss mehr zu erwarten ist.' ('Die Anerkennung Karls des Grossen', first published in *Geschichte der mittelalterlichen 'Staatssymbolik'* (Munich, 1952), p.39f; repeated verbatim in *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters* (Stuttgart, 1968), I p.255. In addition to the vast literature since 1952, more recently Benz suggested a new scenario for the coronation based on liturgical data: 'Überlegungen', (1975), p.342; and Gil a different major revision based on the apocalyptic activity at the end of the 59th century AM: 'Los terrores del año 800', (1977) [n.159]. p.245-7.

²³⁵ The text contemporary to Charlemagne which mentions the arrival of the year 6000 is the *Annales Augiensis*, ad an. 800: '6000 ab initio mundi' (no actual mention of the Coronation), Carlsruhe 167, c.814 CE (MGH SS III, p.136f). The only modern text to come to my attention is that of Juan Gil, 'Los terrores'; I thank Prof. P. Riché for pointing out this article to me.

the question of the date *Annus Mundi* as we are, that AM II had somehow been forgotten.²³⁶

We have already seen, however, that throughout Western Christendom, and even among highly placed Carolingians, the end of the sixth millennium of man's existence was closely tracked; and that, in the larger context of seven centuries of Christian chronography, the silence of the year 6000 falls into a consistent pattern of ecclesiastical anti-millenarianism. This silence bespeaks not a lack of interest but an acute consciousness of the suppressed dating system and its apocalyptic implications. By attending only to the most superficial meaning of our documents, then, we reaffirm—perhaps unwittingly, but then all the more forcibly—the Augustinian literary tradition according to which millenarianism no longer played a role in Christian life. The power of this 'historical Augustinianism' can perhaps best be illustrated by the fact that, while all the basic data used in the present study have been available in edited sources since the 19th century, and while historians like Krusch and Mommsen knew perfectly well that Charlemagne had been crowned at the turn of the seventh millennium AM II, no historian of chronology has ever raised the issue. It just made no sense to.²³⁷

But in fact, the bond between ecclesiastical chronology and sabbatical millenarianism was intimate and enduring. The repeating pattern of changes in the chronological systems of a date-obsessed Latin church constitutes what sociologists call 'non-reactive evidence'. Such data are particularly valuable because, unlike self-conscious statements, they derive from unintentional yet consistent behavior patterns, thus revealing

²³⁶ This is a standard, often explicit assumption of historians concerning millenarian traditions which drop out of theological literature (see e.g. nn. 58, 75f, 105, 136, 158, 198), which becomes a tacit or unconscious one among less specialized historians.

²³⁷ This continues to be the case despite the recent attention to universal historiography: Van den Brincken, *Weltchronistik* (1957); Krüger, *Universalchroniken* (1976); Haeusler, *Ende der Geschichte* (1980); Guenée, *Histoire* (1981). There is a major area of computus research on the date AM II of the coronation which has never been addressed, filled with the kinds of mathematical and speculative work normally so attractive to chronographers. Note that while many chronological tables (*L'art de vérifier les dates* (1818); Mas Lastrie, *Trésor de chronologie* (Paris, 1889), c.91; Grotfend, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit* (Hannover, 1891); Grumel, *Chronologie*, p.239; etc.) give multiple *erae mundi* in their tables, they do not include the Eusebian (see also n.226 above). In a separate table concerning the dating of the Incarnation and Passion, Grumel includes the Eusebian, which equates 1 AD with 5201 AM II, hence AD 800 with 6000 AM II (*Chronologie*, p.30). Note the error (two 5204s), and the 'chronologie longue', in the Crucifixion date of 5230 [sic] AM II. What would a mapping of the various counts AM II reveal about the Coronation?

ling attitudes that one might otherwise deny.²³⁸ In the case of Western calculations of the age of the world, one cannot explain the pattern of changes without positing—however much it contradicts the deep-seated assumptions of fifteen centuries of historiography—the existence of strong millenarian beliefs at every level of Christian culture in the Early Middle Ages, from the de-apocalypticizing computists to the rustics importuning them with questions about the years remaining. The consistent pattern of a long-used dating system disappearing just decades before its apocalyptic term, therefore, reflects not the absence of millenarianism but its opposite: the strenuous ecclesiastical attempt to combat that belief.

What, then, was this situation about which our medieval texts so mislead us? As we have seen, the underlying motivation for any chronology AM, both when actively supported and conspicuously silenced, derived from the Church's conflicts with apocalyptic preachers.²³⁹ As long as the computus since the Creation totalled fewer than some 5900 years, a given *era mundi* provided the institution with an important argument against these preachers. The textual silences which shroud the advent of the 6000th year, then, reflect the Church's peculiar vulnerability when the chronology it had preached recently and openly approached its apocalyptic term.²⁴⁰ The simple passage of time had turned one of the Church's most important eschatological teachings to the laity into one of the greatest weapons of 'false prophets'. In the circumstances, such a chronology had to go unmentioned as much as possible, and if a layman or renegade cleric should raise the matter, well-trained ecclesiastics must be capable of denying not only sabbatical millenarianism, but also discrediting the old 'interpretation' and affirming a new 'truth'.

The dating shift effected by the early Carolingians strongly suggests that the lay population knew both the apocalyptic meaning of the year

²³⁸ Eugene Webb, *Unobtrusive Measures: Nonreactive Research in Social Science* (Chicago, 1966). Gry, in a footnote to a discussion of millenarianism's once open acceptance in the teachings of the Church, commented: 'Combien d'autres, sans être aussi explicites, firent au chiliasme une part dans l'enseignement chrétien!' (p.131 n.1; italics mine, punctuation his). The pattern traced here offers an answer even someone with such informed suspicions would probably find surprising.

²³⁹ See above discussion pp. 146-149, 154-156, 158-159, 166-167, 175-178.

²⁴⁰ See above, p. 181. Note that Augustine suggested teaching the 'uninstructed' (c.400) by beginning with a review of universal history (*De catechizandis rudibus*, ch. 6, also on the six ages of the world, ch. 22; PL 40 c.317, 338.), a course followed by Martin of Braga in his treatise *De correctione rusticorum* (c.560 CE) where he specifically mentions the calculation of years between Adam and Noah (*Martini episcopi bracarenensis opera omnia*, ed. C.W. Barlow, American Academy in Rome (New Haven, 1950), p.186).

6000 and its imminent approach.²⁴¹ This is the context in which the *Annus Domini* took its place as the third major dating system in the Church's struggle against apocalyptic enthusiasm. To the descendants of Bede's overly curious interrogators the Carolingians responded first, with an *Annus Mundi* according to the *hebraica veritas*, and then with a new concept of measuring time, by the year of our Lord.²⁴² By dating the Coronation AD 801, then, they publicly affirmed *urbi et orbi* this new system which, like its predecessors, promised a reprieve of several centuries.

Moreover, AD's anti-apocalyptic subtext was only one part of a still larger tacit discourse on the eschatological significance of current events, a discourse addressed to and understood by a wide audience. Just as Augustine and Jerome's contemporaries could see Rome's sack through the lens of II Thessalonians, so too could Alcuin's and Charlemagne's view a woman's usurpation of the imperial throne in Constantinople as the signal that the Fourth Empire had fallen and that Antichrist had been unleashed—and, in fact, Irene's coup occurred in 797 AD, or, according to AM II, in the last five years of the final millennium.²⁴³ The pope's disgrace and flight from Rome the following year could only have encouraged such speculations.²⁴⁴

²⁴¹ This is not to say that they knew the exact date (we do not), but obviously an indiscrete cleric could easily divulge his own version of what should be left unsaid: after all, such knowledge would confer great prestige and even power on its possessor. It is worthwhile remembering, in this context, that semi-literate cultures like the Carolingian use written texts as mnemonic devices. AD dating in the later 8th century CE was the new and unfamiliar system in constant need of recording; AM II, on the other hand, had over four centuries of constant use to assure its oral transmission. To compensate for the reversal of this situation (by our anachronistic familiarity with AD), we might adopt the same mnemonic device and record the AM II beside each Carolingian AD date.

²⁴² See above, discussion of Gregory of Tours (pp. 166-167), Bede (p. 174-178) and the Hippolytan strategy of each *new* anti-apocalyptic dating system which accounts for the adoption of Bede's AD rather than his AM (p. 147-148).

²⁴³ On the imperial exegesis of II Thess., see F. Paschoud, 'Doctrines chrétiennes' [n.185]; on its renewed significance in Carolingian theology, see Verhelst, 'Préhistoire', p.88-91; on its meaning for the Christmas day drama, see Gil, 'Los terrores', p.246: '...nada hay que temer: la terrible pesadilla del fin del mundo queda pospuesta para otros tiempos... cuando todo parecía vaticinar el cataclismo final.' Irene was the first woman to ascend the Imperial throne and rule in her own right, an innovation not appreciated by many, particularly since she did so by dethroning and blinding her own son; comments in A.A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire* (Madison, 1952), p.234f.

²⁴⁴ Augustine's interpretation of the 'millennium' as part of the 6000 years created a significant debate over whether the three and a half years of the Antichrist were to be included in those 6000 years or follow them, a problem Augustine himself raised in the *City of God*. His own peculiar understanding of the 'reign of the Saints' permitted an affirmative answer to precisely the kind of scenario we observe at the end of the eighth century CE (dcD XX, 13).

Surely these issues weighed on Alcuin's mind—if only because of what others were saying—when he wrote his famous June letter of 5998(?) to Charlemagne, urging him to take the imperial title since the two highest seats of power in this world, the papal see in Rome and the imperial throne in Second Rome, were empty.²⁴⁵ Hence, as he put it, the salvation of the Churches of Christ lay in Charles alone. But then why would Alcuin not cite biblical and patristic sources to argue that no Emperor in Constantinople and no Pope in Rome would lead to the 'apostasy' unleashing the Antichrist—unless Charles acted? Would not this argument have been still more compelling? Perhaps Alcuin did not want to; more significantly, perhaps he did not have to. But in any case, we can rule out one answer: that he was not thinking about it. That may seem the simpler answer, and makes Alcuin and Charlemagne more like us in their thinking. But it cannot explain their silence on so weighty a matter.

For if the Carolingians really were unfamiliar with AM II chronology, and if the millenarianism it incited were of no great import; if then some antiquarian monk had stumbled upon this magnificent coincidence between Charlemagne's plans and a forgotten dating system, why did the court not capitalize on the arrival of the 6000th year since Creation and give to the coronation a cosmic significance? Millennia do not come around that often. If the Emperor Philip held great festivities on the thousandth anniversary of Rome's founding (248 CE), why would Carolingian and Papal propagandists not use the theme of inaugurating a new age in world history to exalt their unprecedented proceedings?²⁴⁶ Here we have an historical parallel to the 'Hound of the Baskervilles', a case where the decisive clue was that the dog did *not* bark.²⁴⁷ Such a silence, then, invites us to think about two sides of the same event—about the 'Coronation of Christmas Day 800', eloquently consecrated

²⁴⁵ *Ep.* 174; MGH Epp IV (1985), p.288.

²⁴⁶ '...inaugurándose un nuevo ciclo histórico...': Gil, 'Los terrores', p.246. Patristic historians considered Philip the Arab (244-49) the first (albeit secret) Christian emperor (Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 34), a tradition explicitly linked to his desire to greet that millennium of Rome's founding (248 CE) as a Christian (Ammianus Marcellinus, *Anonymi Valesiani pars prior* VI, 33, Loeb Edition, Harvard, 1964, III p.528; Zosimus, *Hist. eccl.* I, 19-22; Orosius, *Hist.* VII, 28). The Romans had a particular fondness for centennial and millennial celebrations, and used the uncertainties of conflicting calendars to celebrate them as often as possible (see e.g. Horace's 'Carmen saeculare' to commemorate 500 years of Roman power in 17 BCE, and Suetonius on Claudius' celebration of 800 years in 47 CE, *De vita caesarum* V, 21).

²⁴⁷ Arthur Conan Doyle, *The Complete Sherlock Holmes* (New York, 1953), p.783-899.

by a Bedan orthodoxy which stretches across the millennia; but also, as Professor Juan Gil argues, about the 'Coronation of Christmas Day 6000'.

16. Conclusion

In the final analysis, we have been taken in by the orthodox record keepers. While modern theological historians have purposefully carried on their Augustinian historiography, the supposedly secular historians have unconsciously done the same. Thus while the former group, as a principle of doctrine, interprets no mention of apocalyptic activity in the texts to mean none in reality, the latter group, assuming a neutral documentation, does so as a principle of methodology.²⁴⁸ Both schools have accordingly concluded that millenarianism disappeared after the *De civitate Dei*, when in fact it survived in a variety of forms, elite and popular, at least in Latin Christendom. Considering the vigor of millenarianism both in Late Antiquity and in the High Middle Ages, this conclusion should hardly come as a surprise. An eight hundred year hiatus would be much more curious.²⁴⁹

The evidence, however, lies beneath the surface of the texts. So if we wish to locate millenarian activity, we must look not for lurid descriptions of apocalyptic uprisings, but to the literary reactions such movements elicited. And among these, chronology provides more than just a copious source of documentation. It constitutes a particularly revealing anti-apocalyptic discourse since it both postponed and aggravated the Day of Reckoning, a strategy whose utility over a period of centuries was matched only by its danger at term. So just as Hippolytus and Gregory insisted on a given date 5700 AM in order to counter the apocalyptic currents of their own day, so too the overthrow of any given AM in its 5900s and the silences of the years 6000 come from the pens

²⁴⁸ Similar problems exist in modern studies of Jewish millenarian movements: 'One of the remarkable features of research on Sabbatianism is the tendency to minimize the scope of the movement and to distort its meaning. Although such a stance is understandable among Orthodox Jews, what is surprising is that it has also been adopted, without further reflection, by scholars whose basic historical approach is far removed from the traditionalists. Critical faculties which are so alert when dealing with other weighty issues seem almost to slumber and to become blinded when it comes to the Sabbatian movement and its transformations': G. Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah* (Princeton, 1973), pp.xi.

²⁴⁹ See the recent reflections of Guy Lobrichon, 'Conserver, réformer, transformer le monde? Les manipulations de l'Apocalypse au moyen âge central', in *The Role of the Book in Medieval Culture*, ed. P. Ganz (Turnhout, 1986), II, pp.75-94.

of men profoundly discomfited by these earlier indiscretions. And yet by simultaneously emphasizing a new chronology with the same 'benefits' as the previous one, this supposedly sobered later generation continued those chronological indiscretions, continued to mortgage a future that they would not have to deal with.

This remarkable pattern of *Annus Mundi* dating, sustained for over at least eight centuries and repeated on a major scale at least twice, confirms Christian chronography's ongoing and antagonistic relationship with apocalyptic expectation. And while only rarely does an image from the other side of this eschatological dialogue penetrate the terrain of the written—fleeting references to pseudoprophets with large followings among the *rustici*, or to wild rumors about the Antichrist circulating among *ignorantes*—the dossier of surviving chronologies offers us a consistent record of the scribal side of this debate. Indeed, the chronological texts available may provide a detailed 'map' charting the ebb and flow of this undying conflict in Europe over the epochs separating Christian Rome and the emergence of our own civilization, providing another *ligne de faite* which traverses the long medieval centuries. This 'map' drawn, we can reread the documents from that period, noting their silences and anomalies as well as their beguilingly familiar contents.²⁵⁰

Only then can we begin to remove that 'patina of the obvious which encrusts human actions'²⁵¹ and start to see these centuries as experienced by the men and women who lived through them. Our very term 'Middle Ages', derived from those Renaissance humanists who wished to emphasize the distance between their renewed culture and that benighted one separating them from Classical Antiquity, hampers this effort. Having adopted this terminology, we modern historians too often overlook or trivialize²⁵² the fact that those 'medieval' men were living

²⁵⁰ E.g. the curious remark in the 'Kölner Notiz' about messengers coming from Byzantium to offer Charles the throne has been traditionally dismissed by historians as unreliable and unlikely. Within the context of both the sabbatical millennium and II Thessalonians, it might bear reconsideration. It is perhaps no accident that mention of this incident would survive only in a text calculating the date AM II (see above nn. 196-8, 243-4, esp. remarks by Löwe).

²⁵¹ '...this is the first and last enemy of the historian': Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine* (New York, 1972), p. 19.

²⁵² E.g., '...il n'y a là rien autre chose que l'expression banale de la doctrine catholique sur la proximité de la fin du monde...' (Léon Giry, *Manuel diplomatique* (Paris, 1894),

not in the Middle Ages, in their own minds at least, but at the very end of the Last one.

17. APPENDIX: DEFINITIONS

When I presented a draft of this study at the Louvain colloquium, it occasioned a discussion on definitions which seemed to warrant separate treatment. I use the three terms—eschatology, apocalypticism and millenarianism—with meanings which, while not necessarily the common ones, nevertheless serve best to identify the variable aspects of these phenomena most relevant to studying chronological millenarianism.

By *eschatology* I refer to the belief in the End of Time and a conception of the final destiny of mankind.¹ Each of the three Western religious traditions assumes that God will bring an end to History and with that End pass judgment on all men.²

By *apocalypticism* I mean a belief that that End, however conceived, is imminent, that one lives at the very edge or in the midst of the Last Events. In this sense, Martin of Tours was apocalyptic in believing that the Antichrist had already been born and was approaching manhood.³ When an apocalyptic sense of imminence spreads, a type of eschatological community emerges characterized by charismatic leaders and active—occasionally socially disruptive—manifestations of religious belief.⁴ The early Christian movement, for example, experienced a

p.544); '...il est certain qu'on a cru à la fin prochaine du monde—mais quelle époque n'y a pas cru, avant la moderne?': Yves Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge* (Paris, 1968), p.127. Cf. Gil, 'Los terrores', p.217.

¹ Eschatological beliefs are found throughout the world: see e.g., Mircea Eliade, *From Primitives to Zen* (New York, 1974), nos.188-197; and even in non-religious thought: Frank Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction* (Oxford, 1966). See also J. Le Goff, art. 'Escatologia' in *Enciclopedia* (Turin, Einaudi, 1978), V, pp.712-17. For 'eschatology' used in a different sense, see, J. Carmagnac, 'Les dangers de l'eschatologie', *New Testament Studies*, 17 (1971), pp.365-90.

² This latter trait, common to Islam, Christianity and Judaism, is what some scholars would identify as *apocalyptic*, i.e. The End as a great Revelation and particularly as a resolution to the problem of theodicy. See, D. Hellholm, *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen, 1983).

³ See McGinn, *Visions* [cited n.58 in text], pp.3-5. On Martin's teachings, Sulpicius Severus, *Dialogi* II, 14; by this definition, Martin of Tours was an apocalyptic thinker (McGinn, p.51). He was apparently also a millenarian: Gry, *Le millénarisme* [cited n.22], pp.116-7; J. Fontaine, *Vie de saint Martin*, SC, 133 (1967), pp.166-170.

⁴ See, for example, the apocalyptic communities described by Hippolytus (above text, p.147).

continual tension between its apocalyptic origins and the delay of the expected Kingdom. In the face of the increasingly unwelcome consequences of this (inevitably erroneous) apocalyptic sentiment which continued to grip the imagination of the faithful, the Church eventually emerged as the *interim* institution to which Christians were to look for guidance until the Parousia.⁵

By *millenarianism* I mean a belief that these final events will usher in a reign of Peace, Justice and Plenty *here on Earth* and that salvation for the Just will be collective and its rewards experienced while living in the flesh.

Each vine will shoot forth 10,000 trunks and each trunk 10,000 branches, each branch 10,000 shoots, and each shoot 10,000 clusters, each cluster 10,000 grapes and each grape will give forth 25 measures of wine... and they will dispute with each other for the honor of feeding the saints...⁶

Thus although millenarianism implies a *thousand* year kingdom, the crucial element lies not in whether the kingdom to come will last 100, 400 or 1000 years, but in the fact that at the beginning of this period a total transformation in the nature of terrestrial power relations takes place ('The meek will inherit the Land'). Millenarianism therefore concerns, a variable *band of time* during which Heaven descends to Earth, a definition which conforms to both patristic and anthropological usage.⁷ The term *chiliasm*, the Greek term for millenarianism, can be used to denote forms of the belief specifically linked to 1000 year kingdoms (e.g. Montanism).

By these definitions, all Jewish eschatological thought is millenarian, with chiliasm as a late development, a fact which the Church fathers acknowledged when they branded both 'judaizing' heresies.⁸ Similarly,

⁵ This is directly related to the problem of the 'historical Jesus' and the revision of his message by an increasingly institutional Church raised by Schweitzer in 1906; see the recent discussion in John Gager, 'The Gospels and Jesus: Some Doubts about Method', *Journal of Religion*, 54 (1974), pp.244-71; Wayne Meeks, *The First Urban Christians* (Yale, 1983), pp.171-80; and Paula Fredriksen, *De Jésus au Christ* (Paris, 1988; Eng. ed. New Haven, 1988).

⁶ The passage is in Irenaeus (*Adv. her.* V, 33, 3; c.185 CE), there attributed to John, 'the disciple of the Lord' as handed down from the presbyters to Papias. See the almost verbatim description in the Apocalypse of Baruch (29:5; c.70-100 CE).

⁷ Ermoni, 'L'erreur millénariste' [n.22], pp.352-88; Gry, *Millénarisme*, pp.7-8; and Y. Talmon, art. 'Millenarism', in *International Encyclopedia of the Social Sciences* (1968), vol.10, pp.349ff. Talmon's definition only differs in including the notion of imminence, hence describing what I would call apocalyptic millenarianism.

⁸ 'Judaism, in all its forms and manifestations, has always maintained a concept of redemption as an event which takes place publicly, on the stage of history and within the community' (Gershom Sholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York, 1971), p.1). On the patristic accusations of 'judaizing' see, e.g. Origen, *Peri Archon* II, 11, 2; Jerome, *In*

every identifiable case of popular eschatology is millenarian, a matter which deserves its own full-length study. Here I can only note that while 'elite' eschatological thought is sometimes millenarian, virtually no example of a popular apocalyptic movement is not.⁹ This does not mean that all laymen or non-literates were millenarians, only those drawn into apocalyptic movements.

Finally, *apocalyptic millenarianism* is among the most problematic forms of eschatological belief, since at the threshold of the Millennium, believers tend towards radical action, often anti-institutional attempts at restructuring society.¹⁰ The politically dangerous quality of a belief in the imminence of a communal, this-worldly redemption, underlined so dramatically by the two Jewish revolts against Rome in Christianity's formative years (70 and 135 CE)¹¹ led the Church fathers to condemn

Ezechielem XI, 18, 15; see also Luneau, *L'histoire* [cited n.17], pp.268-7; Gry, *Millénarisme*, pp.87ff.; J. Harnack, art. 'Millennium', in *Encyclopaedia Britannica*, 11th ed., (1910), vol.18, pp.461ff. 'From a purely phenomenological point of view there is doubtless some truth to these reproaches [of judaizing], even if in historical reality these tendencies also arise spontaneously from attempts to take Messianism seriously and from a feeling of dissatisfaction with a Kingdom of God which is to lie within us and not about us' (Scholem, p.16).

⁹ See the continuous references in hostile Church fathers to the 'simpliciores' or the 'vulgi' who cling to this belief: e.g. Eusebius on Montanus' appeal to the multitudes, *Hist. Ecc.* V, 16; Bede, above pp.175-178; other examples in Gry, *Millénarisme*, pp.87-108. As Harnack points out, it was the intellectual neo-Platonizing of the Alexandrine church which displaced millenarianism 'first among the cultured', and then with variable success among 'the lower strata of Christian society' especially in the West (*Dogmengeschichte* [cited n.179], pp.462-3). The existential appeal of an earthly Kingdom, of an [eschatological] reward in terms of this world' to men and women who work with their hands, is obvious (see Bietenhard, 'Millennial Hope' [cited n.75], pp. 13, 15).

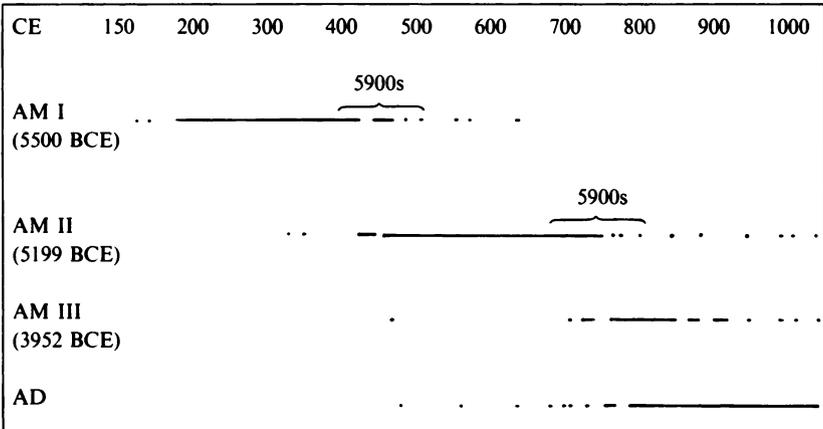
¹⁰ Norman Cohn emphasized this aspect in *The Pursuit of the Millennium* [cited n.118], perhaps too exclusively (see, e.g., McGinn, *Visions*, pp.28-30). For a consideration of active and passive forms of millenarian expectation, see A. Y. Collins, 'The Political Perspective of the Revelation of John', *Journal of Biblical Literature*, 96:2 (1977), pp.241-56. Regardless of how restrictive Cohn's focus on the restive urban brand of millenarianism may have been, it nevertheless identified a particularly important variety which can be found even in rural, non-Christian societies (Talmon, 'Millenarism', p.349; Kenelm Burridge, *New Heaven New Earth: A Study of Millenarian Activities* (New York, 1969); Anthony Wallace, 'Revitalization Movements', *American Anthropologist*, 58 (1956), pp.264-81; Susan Naquin, *Millenarian Rebellion in China: the Eight Trigrams Uprising of 1813* (New Haven, 1976). Naquin underlines the perfectly ordinary social behavior of non-apocalyptic millenarians and its insurrectional transformation when apocalyptic expectation arises.

¹¹ In a sense Josephus' account of the Jewish Wars revolves around the disastrous impact of messianic *movements* on Palestinian Jewish life in the Empire. The break between Christianity and Judaism owes a great deal to these problems (see S.G.F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (London, 1968); Marcel Simon, *Verus Israel* (Paris, 1964) ch.1; and *Jewish and Christian Self-Definition*, ed. E.P. Sanders (London, 1980), articles by Markus, Grant and Lüdemann). Within Judaism the eventually ascendant rabbinic school developed a great distrust of apocalyptic millenarianism (Scholem,

millenarianism as a heresy, and identify its operative element as a carnal, literal interpretation of the kingdom of saints.¹² Eusebius tells how Domitian questioned the descendents of David on precisely this issue and was mollified only when they responded that theirs ‘was not a temporal nor an earthly kingdom...’.¹³

University of Pittsburgh

CHART I
THE PATTERNS OF DATING THE AGE OF THE WORLD



Messianic, pp.1-36). Note that the official rabbinic chronology emerged shortly after the defeat of Bar Kochba (135 CE). See above n.1 of article, and Silver, *Messianic Speculation* [cited n.142], pp.15-9.

¹² See above n.7. The intense distaste many Catholics express towards the ‘carnality’ of millenarianism transpires even in the scholarly discussions of the 20th Century (e.g. Ermoni, ‘L’erreur millénariste’; Leclercq, ‘Millénarisme’ [cited n.24]).

¹³ Eusebius, *Hist. Eccl.* III, 20.

TABLE INDICATING THE USAGE OF VARIOUS
WORLD ERAS, 100-830 CE

LEGEND

The World Era used by an author is indicated by a line beginning in the period in which his work was composed and ending in the year 6000 AM according to his calculations. Capitalized names indicate theologians writing historical works. Dates of composition provided in parentheses are approximate and not intended to be definitive.

.....	uncertain
-----	implied
_____	AM calculated up to date of composition
=====	AM presented in explicitly millenarian framework
—————>	countdown to the end of the Sixth Millennium
=====>	countdown to the end of the World
←————	6000 AM passed
o	6000 AM acknowledged as passed
*	6000 AM expected within two decades
()	range of possible dates
_____	single manuscript source
=====	text with multiple extant copies
—————	prevailing orthodoxy

References with volume number and page only come from MGH Auctores Antiquissimi

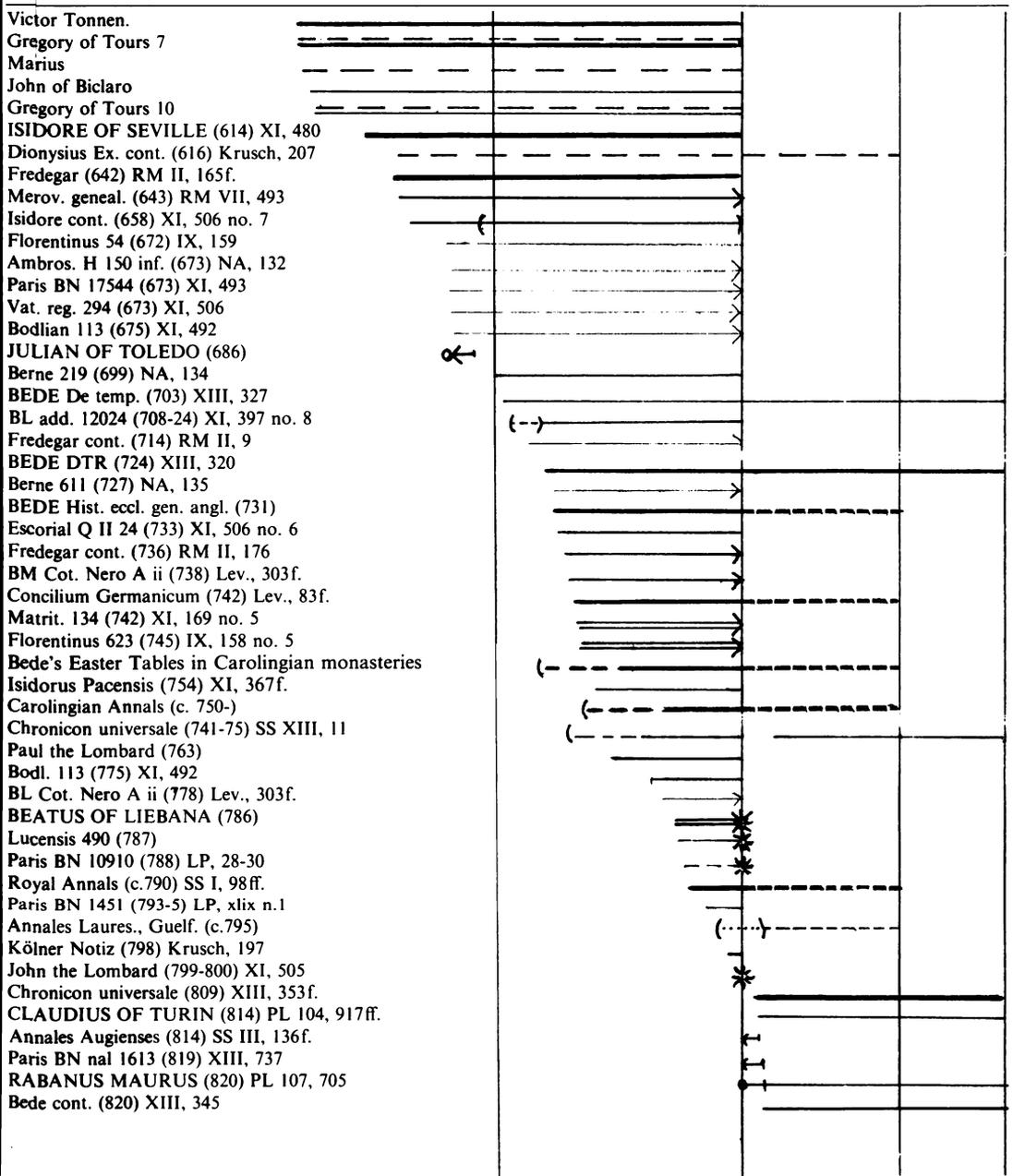
- SS: MGH Scriptores
- RM: MGH Rerum merovingicarum scriptores
- PL: Patrologia Latina
- LP: *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, vol. 1
- NA: Krusch, 'Einführung', *Neues Archiv* 9
- Lev.: W. Levison, *England and the Continent*
- Krusch: *Studien* (1880)

N.B. I have used a variable scale in the chronological axis in order to highlight the periods around the approaching year 6000.

With the exception of the earliest centuries, only Latin Historians are included in the charts.

CHART III

AM II AM III C.E.	FROM AM II TO AM III (570-830 CE)										
	5800	5900			5950	6000			6200	7000	
	4552	30	75	700	4702	70	90	4752	900	1000	6000



HENRICUS FROS

L'ESCHATOLOGIE MÉDIÉVALE DANS QUELQUES
ÉCRITS HAGIOGRAPHIQUES (IV-IX s.)

Une modeste recherche sur les connexions littéraires d'un miracle, raconté avec quelque profusion, dans la *Vie de saint Stanislaw, évêque*, nous a mis en contact avec plusieurs récits d'apparitions assez spectaculaires, appartenant au genre des 'résurrections'¹. Il faut remarquer d'abord que ces 'résurrections' se présentent quelquefois comme des récits assez développés dans lesquels les 'ressuscités' reviennent de l'au-delà pour raconter ce qu'ils y ont observé. Ces visions médiévales de l'autre monde, qui constituent autant de petites eschatologies souvent moralisatrices trouvent fréquemment une expression riche et pleine de détails et annoncent, en quelque sorte, celle que Dante offrira plus tard dans sa *Divina Commedia*.

Même sans procéder à des sondages plus larges et plus systématiques, il s'indique de constater que ces récits détaillés proviennent d'une époque assez tardive et qu'ils se multiplient volontiers dans la période où Jacques Le Goff situe la 'naissance du purgatoire'². Quels étaient donc les antécédents de pareils récits? Ne retrouveraient-on pas dans une hagiographie plus ancienne des éléments qui en trahiraient l'évolution du genre?

La réponse à ces questions n'est pas de toute facilité. Les écrits hagiographiques ont de préférence été examinés sous l'angle privilégié de leur seule historicité. Pour éclairer les méthodes des hagiographes médiévaux, on a, il est vrai, soigneusement inventorié leurs citations scripturaires et patristiques. On s'est, par contre, rarement interrogé sur le contenu théologique de ces textes et si, par hasard, on touchait ce problème, c'était presque chaque fois pour en dégager avant tout leur idée de la

¹ Cf. *Analecta Bollandiana*, 99 (1981), 355-360.

² *La naissance du purgatoire* (Paris, 1981). Citons parmi les recensions de ce livre intéressant, les remarques pénétrantes de A. H. Bredero (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 78 (1983), 429-452) et l'article de Jean-Pierre Massaut: 'La vision de l'au-delà au Moyen Age', dans *Le Moyen Age*, 91 (1985), 75-86, ainsi qu'une note dans la *Revue des études augustiniennes*, 30 (1984), 410s. R. E. Graham, 'Purgatory: «Birth» or Evolution', dans *The Journal of Ecclesiastical History*, 36 (1985), 634-646; et surtout le compte rendu de A. Angenendt dans la *Theologische Revue*, 82 (1986), 38-41.

sainteté même, sans accorder une attention suffisante à d'autres aspects. Il s'en suit que le problème reste, en fait, ouvert et qu'il demande une relecture soignée, qui risque d'absorber beaucoup de temps. C'est la raison pour laquelle nous nous sommes limités à une période plutôt restreinte et à quelques sondages qui, en aucun cas, ne permettraient d'en tirer une synthèse, soit-elle provisoire. Soulignons aussi que, pour le moment, nous nous contenterons d'examiner des écrits de l'hagiographie latine de date ancienne, avec laquelle, de par nos occupations actuelles, nous nous trouvons un peu mieux familiarisés.

Il est bien caractéristique que des écrits qui, à en croire les constatations communément admises, auraient préparé les grandes lignes d'une évolution postérieure, ne contiennent rien, ou presque rien, concernant l'eschatologie. S. Athanase dans la *Vie de s. Antoine* et s. Jérôme dans celle de s. Paul l'Ermite ont peuplé leurs écrits d'un nombre impressionnant de diables, mais ils n'ont presque jamais parlé de l'au-delà des élus. C'est toujours le grand combat spirituel à mener sur terre qui les occupe avant tout; le sort éternel, au contraire, est laissé manifestement en marge. Au cas même où une perspective du sort futur apparaît à l'horizon de leur pensée, les deux solutions finales qui se présentent, et qui s'opposent radicalement, sont la joie éternelle et la réprobation finale. Ce sont précisément celles-ci qui, avec le jour du jugement,—*'ante oculos habentes diem iudicii'*³,—fourniront toujours la grande motivation d'une vie ascétique: *'Maximus enim timor et tormentorum commemoratio dissolvit lenitatem voluntatis et animam iam declinantem excitat'*⁴. La troisième voie, celle du purgatoire, semble en rester exclue. *'Ego enim in resurrectione mortuorum incorruptum corpus recipiam a Salvatore'*, dit le Saint en parlant de son enterrement⁵.

S. Jérôme se fait un peu plus éloquent et, dans les éloges rédigés pour honorer sa bienfaitrice, Paula, il introduit tout un chapitre sur la résurrection des morts⁶. Pourtant, mal intégrées dans le contexte, ces pages trahissent davantage le tempérament de leur auteur, qui a manifestement voulu profiter de l'occasion qui se présentait pour répéter son exposé contre Jean de Jérusalem et pour expliquer quelques passages de l'Écriture⁷.

³ Ch. 19; éd. G. J. M. Bartelink, *Vite dei Santi*, I (Milano, 1974), p. 46.

⁴ L. c.

⁵ Ch. 91: *o.c.*, p. 172.

⁶ Ch. 23 suiv.; éd. A. A. R. Bastiaensen, *Vite dei Santi*, 4 (Milano, 1975), p. 214ss.

⁷ Cf. Bastiaensen, *t.c.*, 358ss.

Une même réticence se rencontre dans d'autres écrits hagiographiques d'une époque relativement ancienne. Bien que nous trouvions déjà dans le *De virtutibus sancti Martini*⁸ un récit *De mortuo resuscitato*, rien n'y est confié de ce que le ressuscité aurait éprouvé dans l'au-delà. Dans les *Miracula* qui se multiplient au moyen-âge, les ressuscités sont restés, au début, tout aussi discrets que l'adolescent de Naïm et ils n'ont acquis une éloquence moins parcimonieuse qu'à une époque beaucoup plus tardive⁹.

La perspective de la seule solution double paraît continuer à s'imposer et, en ce qui concerne les saints eux-mêmes, c'est en toute priorité toujours la vie éternelle auprès du Christ qui meuble leur horizon. Quelques exemples, parmi d'autres, l'indiquent.

Le premier concerne saint Nicetius, évêque de Trèves: 'Cum autem propinquum transitu(?) tempus emigrationis suae cognovisset, fratribus retulit, dicens: "Vidi Paulum apostolum cum Johanne baptista invitantem me ad requiem sempiternam atque exhibentem mihi coronam caelestibus margaritis ornatam"'¹⁰.

Une même optique domine dans la *Vie de s. Césaire d'Arles*, que Bruno Krusch date d'entre les années 543-549¹¹: 'State pro animabus vestris ad verbum admonitionis et audite solliciti: hic(?) vobis in die iudicii facere non licebit'—dit le saint prélat à ses disciples¹².

Quand un 'puer de mortis est tenebris revocatus', et que l'auteur, à cette occasion, souligne la grandeur du miracle,—'huius miraculi magnitudo'¹³—on se heurte, une fois encore, à une discrétion extrême, que l'on serait tenté de dire évangélique¹⁴.

Dans cette *Vita*, tant appréciée par la critique historique, on rencontre pourtant aussi une affirmation formelle: 'Duo sunt, duo sunt, non est quicquam medium: aut in infernum aut in caelo itur', y répétait s. Césaire qui, d'après son biographe, 'frequenter, in sopore positus, de futuro iudicio et de aeterno praemio praedicabat'¹⁵.

En parfaite consonance avec ces assertions se situent aussi les considérations de s. Romain, rapportées dans la *Vita Patrum Jurensium*¹⁶.

⁸ L. III, 8; éd. B. Krusch, *MGH SRM*, I (1885), p. 634.

⁹ Voir e.a. *Liber de miraculis B. Andreae Apostoli*, 14, 24, 39.

¹⁰ *Vitae Patrum*, XVII, 6; éd. *MGH, o.c.*, p. 733.

¹¹ *MGH SRM*, III (1896), p. 451.

¹² *Ib.*, I, 27; *o.c.*, p. 467.

¹³ *Ib.*, I, 40; *o.c.*, p. 472.

¹⁴ Voir aussi I, 4 (*o.c.*, p. 482), où *reddatur ... filia*.

¹⁵ L. II, 6; *o.c.*, p. 486.

¹⁶ I, 11; *o.c.*, p. 136s. Voir aussi II, 12s; *ib.*, p. 159ss.

Il n'existe, somme toute, que deux issues sur l'éternité: 'felicitas aut gehenna'.

Signalons après cette vie de s. Romain, datant du début ou du milieu du IX^e siècle, un autre écrit hagiographique rédigé un siècle plus tard par un auteur bien connu et dans lequel les positions en la matière sont, en même temps, plus claires, plus développées et plus variées. Il s'agit de la *Vie de s. Remi*¹⁷, écrite, en 978, par son successeur à l'archevêché de Reims, Hincmar.

Analysée plusieurs fois, et par des historiens éminents,—que l'on se souvienne de la discussion, célèbre à l'époque, entre Bruno Krusch et Godefroid Kurth,—et, il y a peu encore, soigneusement étudiée par Jean Devisse¹⁸, cette *Vie* ne fut, à notre connaissance, jamais étudiée en fonction de son contenu théologique. Or, celui-ci paraît suffisamment riche pour qu'il mérite de retenir l'attention.

Dans la longue exhortation à la pénitence du chapitre 5¹⁹ se trouvent, par exemple, énumérées des œuvres par lesquelles 'visionem aeternae maiestatis ac sanctorum consortium vitamque aeternam perdidimus et consortium daemonum ignemque perpetuum incurrimus, nisi Dei gratia per indebitam eius misericordiam liberemur'.

La même thèse se retrouve plus développée quelques pages plus loin, au chapitre 8²⁰. L'auteur y revient à un de ses sujets d'élection, à savoir à la question de la prédestination. Plus largement qu'il ne l'a fait dans son œuvre principale sur le sujet, le *De praedestinatione*, il le considère maintenant dans une optique plus eschatologique bien que ses formules favorites sur la prédestination n'aient pu rester oubliées et qu'elles reviennent pour ainsi dire nécessairement sous sa plume.

Soulignons toutefois avec insistance que l'exposé se développe et passe à une considération sur le purgatoire, lequel est mentionné comme tel²¹. La page mérite d'être citée :

... pro his, quae in isto seculo egimus, condignam remunerationem in illo seculo accipiemus ab eo, qui, ut scriptum est, 'reddet unicuique secundum

¹⁷ Nous avons toujours sous les yeux l'édition de B. Krusch, dans le tome cité des *MGH SRM*, 239-349.

¹⁸ *Hincmar, archevêque de Reims, 845-882*, t. I-III. Travaux d'histoire éthico-politique, XXIX (Genève, 1975-1976), qui offre, t. III, une abondante bibliographie. Voir surtout t. II, p. 1004ss., où l'auteur parle de la *Vita S. Remigii*. Reste, en même temps, à consulter l'article d'Henri Platelle dans les *Mélanges de science religieuse*, 36 (1979), 113-137: 'Hincmar ... d'après un ouvrage récent'.

¹⁹ *O.c.*, p. 271.

²⁰ *Ib.*, p. 281.

²¹ Ch. 9; t.c., p. 287s.

opera sua'. Nam, ut taceamus de apostolis, martyribus, confessoribus ceterisque artioris ac perfectioris vitae viris, ... sunt plures in aecclesia iusti, qui post carnis solutionem continuo beata paradysi requie suscipiuntur ... At vero nonnulli, propter bona quidem opera ad electorum sortem preordinati, sed, propter mala aliqua, quibus polluti de corpore exierunt, post mortem severe castigandi, excipiuntur flammis ignis purgatorii et vel usque ad diem iudicii longa huius examinatione a viciorum sorde mundantur, vel certe prius amicorum fidelium precibus, elemosinis, ieiuniis, fletibus et hostiae salutaris oblationibus absoluti poenis, et ipsi ad beatorum perveniunt requiem.

L'auteur, après avoir cité les textes de l'Écriture qu'il considère comme les fondements bibliques de sa doctrine, revient, une fois encore, sur le thème :

Erunt ergo quidam iusti, minutis quibusdam peccatis obnoxii, qui aedificaverunt supra fundamentum, quod est Christus, fenum, ligna, stipulam, quae significant levium peccatorum diversitatem, a quibus non digne adhuc expurgati invenientur, quae illius ignis ardore purgabuntur; a quibus purgati aeternae felicitatis gloria digni efficiuntur ...

La même pensée est clairement répétée plus loin, au chapitre 31, donc vers la fin de la longue biographie²². L'idée de la 'troisième solution' y est explicitée d'une manière suffisamment claire.

Est-ce qu'elle correspond aux opinions théologiques enseignées par Hincmar en d'autres écrits sortis de sa plume?

Rien d'analogue ne se rencontre dans son œuvre principale et la plus longue sur le sujet, le *De praedestinatione*, où il a pourtant exposé tant d'arguments et collectionné tant de citations patristiques pour réfuter Gottschalk. Chose étonnante, vu que tant le sujet par lui-même, que la manière de le traiter fournissaient maintes occasions de toucher les grandes questions eschatologiques. Visiblement, dans cette œuvre, les perspectives de l'auteur restaient différentes, alors que dans d'autres textes de sa main il a trouvé sans peine d'autres occasions de traiter des sujets eschatologiques.

L'une d'entre elles se réfère à Flodoard²³, dont le propos est bien résumé par les Mauristes, quand ils parlent des *Scripta deperdita*: il s'agissait d'une lettre à Louis, roi de Germanie, ... sur la manière de prier ... pour le repos de l'âme de l'empereur, son père, qui, lui étant apparu en songe, l'avait conjuré de contribuer à le délivrer des peines qu'il endurait²⁴.

²² *O.c.*, p. 330.

²³ *Liber III*, cp. 20; *MGH SS, XIII*, p. 513.

²⁴ Cf. *PL* 125, c. 37s.

La demande du roi est, du reste, nettement attestée sous l'an 874, dans les *Annales de Fulda*²⁵:

Diebus autem quadragesimae, cum, negotiis secularium rerum depositis, orationi vacaret, vidit quadam nocte in somnis genitorem suum, Hludowicum imperatorem, in angustiis constitutum, qui eum hoc modo latino affatus est eloquio: 'Adiuro te per dominum nostrum Iesum Christum et per trinam maiestatem, ut me eripias ab his tormentis in quibus detineor, ut tandem aliquando vitam possim habere aeternam'. Hac ergo visione perterritus, epistolas per cuncta regni sui monasteria destinavit, obnixè postulans, ut animae in tormentis positae suis apud Dominum precibus intervenirent. Unde datur intelligi, quod, quamvis memoratus imperator multa laudabilia et Deo placita fecisset, plurima tamen legi Dei contraria in regno suo fieri permisit. Si enim, ut caetera omittam, haeresi Nicolaitarum viriliter restitisset et monita Gabrielis archangeli, quae Einhardus abbas duodecim capitulis comprehensa ei obtulit legenda et facienda, observare curasset, forsitan talia non pateretur. Sed quia Deus, ut scriptum est, nullum peccatum impunitum dimittit et, juxta apostolum, 'non solum qui ea faciunt, sed qui consentiunt facientibus, digni sint morte', merito poenas luere iussus est, qui, dum potuit, sibi commissorum errata vel admonitus corrigere noluit.

Un récit tout à fait analogue se lit dans un petit traité d'Hincmar, connu sous le titre *De visione Bernoldi presbyteri*²⁶. Cette fois-ci, il ne s'agit pas de l'âme de l'empereur, mais de celles de quarante et un évêques qui se trouvent en situation lamentable: 'horribili cum fletu et stridore dentium tremulantes et per vices calore nimio aestuantes'.

A ces récits de visions²⁷ correspondent parfaitement les thèses présentées par Hincmar, pour ainsi dire, *ex professo*. Dans son *Opusculum de cavendis vitiis*²⁸, il reprend avec une clarté suffisante tout ce qu'il avait déjà exprimé dans le chapitre 8 de la *Vita s. Remigii*. La doctrine d'Hincmar s'y retrouve développée avec précision. Elle apparaît d'ailleurs fortement enracinée dans l'ensemble de ses convictions théologiques et elle correspond au propos exprimé, en quelque sorte 'per transennam' dans sa lettre pastorale adressée au clergé de son diocèse²⁹.

Après avoir pris connaissance des assertions eschatologiques

²⁵ *Annalium Fuldensium pars III*, anno 874; éd. G. H. Pertz dans *MGH SS*, I, p. 387s.

²⁶ *PL* 125, 1115-1120. Cf. Flodoard, *lib.* III, cp. 18 (*MGH SS XIII*, 509); *ib.*, cp. 3 (*MGH*, o.c., 476).

²⁷ La vision est entrée dans la série des 'visions politiques' que Peter Dinzelbacher considère dans son livre *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 23 (Stuttgart, 1981), p. 60-61. Nous pouvons faire abstraction ici des aspects qui l'intéressent et nous limiter au contenu eschatologique.

²⁸ *PL* 125, 911ss.

²⁹ Ep. 125 (*MGH, Epist. VIII*, 62).

d'Hincmar, on peut se demander d'où proviennent ces idées qui expriment si ouvertement une ferme conviction de l'existence d'un purgatoire.

En guise de réponse il faut, d'abord, constater qu'elles correspondent parfaitement à celles de ses contemporains. Elles se retrouvent sans peine dans les écrits de Haymon de Halberstadt, qui y a consacré le *Liber tertius* de son écrit *De varietate librorum, sive de amore coelestis patriae*³⁰. Les mêmes idées se rencontrent dans l'*Expositio in epistolam ad Corinthios primam* de Raban Maur³¹. Paschase Radbert, enfin, se montre du même avis dans son *Expositio super Mattheum*, livre I, chap. 2³².

Tous s'expriment avec précaution, sans doute pour écarter le danger d'un laxisme possible qu'une vision concernant le feu du purgatoire pourrait introduire dans l'appréciation des péchés. Toutes précautions sont prises très soigneusement aussi par un autre de ses émules, à savoir Rathier de Vérone. Voici comment il s'exprime dans un de ses sermons: 'De illis ... purgatoriis post obitum poenis nemo sibi blandiatur, monemus, quia non statutae criminibus, sed peccatis levioribus, quae utique per ligna, fenum et stipulam designantur'³³. Sous toutes leurs plumes le texte cité de I Cor., 3,12, devient, en quelque sorte, un texte fondamental et presque classique. C'est surtout la lecture du livre d'Haymon de Halberstadt, déjà cité, qui nous rappelle les passages du *Prognosticon*, la compilation connue attribuée à s. Julien de Tolède³⁴. On peut penser qu'il en est de même du petit traité d'origine insulaire³⁵, qui a longtemps circulé sous le nom d'Isidore de Séville et qui s'intitulait *De ordine creaturarum*³⁶.

Invités que nous sommes par l'ouvrage de Jacques Le Goff à le faire, nous pouvons aussi nous tourner vers les écrits de Bède le Vénérable.

Dans une de ses homélies^{36bis} se lit, en effet, un passage qui pourrait être considéré comme le modèle pour les formules d'Hincmar, citées plus

³⁰ PL 118, 931-938.

³¹ PL 112, 38.

³² CC CM, 56 (1984), 207.

³³ PL 136, 702.

³⁴ PL 96, 483-486.

³⁵ Sur ce sujet cf. P. Grosjean, 'Sur quelques exégètes irlandais du VII^e siècle', dans *Sacris erudiri*, 7 (1955), 97.

³⁶ PL 83, 913-954. Voir surtout le ch. XIV: *De igne purgatorio*.

^{36bis} *Homilia* 1/2, cf. CC, S.I., 122 (1955), p. 13. Sur ce texte voir A. Angenendt, 'Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Toten-Memoria', dans le volume: *Memoria, Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedankens im Mittelalter*, hrsg. von K. Schmid und J. Wollasch (München, 1984), p. 160.

haut, et que l'on retrouve reprises presque littéralement par l'archevêque de Reims :

At uero non nulli, propter bona quidem opera ad electorum sortem praeordinati, sed propter mala aliqua, quibus polluti de corpore exierunt, post mortem seuerè castigandi, excipiuntur flammis ignis purgatorii et uel usque ad diem iudicii longa huius examinatione a uitiorum sorde mundantur, uel certe, prius amicorum fidelium precibus, elemosinis, ieiuniis, fletibus et hostiae salutaris oblationibus absoluti, a poenis et ipsi ad beatorum peruenient requiem.

Un autre texte de Bède affirme, sous une autre tournure, une conviction toute pareille. Il figure dans le petit ouvrage *De temporum ratione*³⁷. L'infatigable moine de Jarrow s'y exprime avec grande circonspection et en toute prudence sur les derniers moments de ce monde :

Ubi autem extremi et universalis iudicii sit discrimen habendum, inter multos reapse queritur. Constat namque quia, descendente domino ad iudicium, in ictu oculi fuerit omnium resurrectio celebranda mortuorum, sancti confestim rapiantur obviam illi in aera ... Utrum autem et reprobi tunc a terra leuentur ...

Et, poursuivant son exposé avec la même prudence, il parle du feu qui entourera le monde entier :

Sed an illo urantur qui non per illum castigandi, sed aeterno potius sunt igne damnandi, quis praeiudicare audeat ?

Et il ajoute :

Namque aliquos electorum eo purgari a levioribus quibusdam admissis et beatus Augustinus in libro *De civitate Dei* ... ex prophetarum dictis inteligit. Et sanctus papa Gregorius in *Homiliis Evangelii* ...

Tout cela retrace des étapes d'une évolution lente et constante, qui, de plus en plus clairement, se dessine et se précise.

A cette évolution, dont les étapes intermédiaires et précédentes restent toujours à découvrir, l'hagiographie du haut moyen-âge n'a probablement qu'à peine participé, et sûrement moins que celle des siècles ultérieurs, où se multiplieront les récits de miracles concernant des morts ressuscités et leurs visions de l'au-delà.

Hincmar de Reims, en tout cas, aux œuvres duquel nous nous sommes arrêté un peu plus longuement, a sa place dans cette évolution et l'on peut dire que, entre Bède le Vénérable et le XII^e siècle, si fortement mis en avant par Jacques Le Goff, il marque un point significatif que les historiens ne pourront plus négliger.

³⁷ Cf. éd. Ch. W. Jones dans le *CC SL.*, 123B (1977), p. 541.

Concluons par une réflexion plus générale. Un historien éminent du XIX^e siècle se plaignait de la difficulté qu'il y avait de suivre l'évolution de la conscience nationale et sociale au cours de ce siècle. Tout devrait y être étudié et même les expressions de cette conscience dans les romans de l'époque en question³⁸.

Le conseil du Professeur St. Kieniewicz pourrait tout autant s'appliquer à l'histoire du moyen-âge. Là aussi, tout est à prendre en considération, tout est à étudier, même les écrits hagiographiques, dès qu'il s'agit de saisir l'évolution de la mentalité médiévale, dont la présence dans ce type de sources n'a été que rarement examinée, tant la préférence restait par trop réservée à la recherche prioritaire de la seule historicité de ces sources.

Bruxelles, Société des Bollandistes

PS. Dans les *Romanobarbarica*, série intéressante, mais rare et d'accès difficile, a paru³⁹ une étude de M^{me} Maria Pia Ciccarese de l'Université de Rome: 'Le più antiche rappresentazione del purgatorio, della *Passio Perpetuae* alla fine del IX sec.'. Le titre lui-même exprime le sujet, proche du nôtre, considéré sous l'aspect bien choisi de représentations que l'auteur cherche d'abord dans la Passion indiquée, puis dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand, enfin et surtout dans plusieurs Visions. Dans nos ébauches rapides, nous nous sommes limités à parcourir quelques écrits strictement hagiographiques; mais, on le sait, ils contiennent parfois des visions et ont rapports avec elles. Nous sommes heureux de pouvoir dire que, dans ce sens-là, les deux articles se complètent et que, chacun à son tour, ils peuvent contribuer à indiquer plus précisément les étapes par lesquelles se développait une pensée, connue dans son germe depuis les siècles. Ajoutons qu'on peut trouver dans l'article de M^{me} Ciccarese des indications bibliographiques, bien utiles.

Utile reste aussi le livre de E. Fleischhack: *Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt* (Tübingen, 1969).

³⁸ St. Kieniewicz, *Historia a świadomość narodowa* [L'historien en face de la conscience nationale], (Varsovie, 1982), surtout pp. 112-127.

³⁹ N^o 7 (1982-83), 33-76.

GUY LOBRICHON

L'ORDRE DE CE TEMPS ET LES DÉSORDRES DE LA FIN.
APOCALYPSE ET SOCIÉTÉ, DU IX^e À LA FIN DU XI^e SIÈCLE

En s'adossant à deux butées, celle d'Auxerre au IX^e siècle et celle de Laon vers 1100, l'enquête présentée ici vise à évoquer les nouvelles promesses issues de l'An Mil. On suivra pour ce faire deux axes, celui des structures de l'intelligibilité historique, et celui des avatars du pouvoir, dans les commentaires et les gloses de l'Apocalypse de la *Francia occidentalis*. Cette panoplie donne à voir, avec une précision inattendue, les mouvements de fond qui animent les sociétés d'Occident.

Parler d'Apocalypses médiévales, c'est parler, croit-on communément, de venue de l'Antéchrist, de solution finale, de millénarisme et d'abolition de ce monde. Et il est vrai en effet que l'historien prend plus de plaisir à dénicher les hérétiques et les déviants, les marginaux de tous bords, qu'à promener son regard sur une foule placide et désespérément orthodoxe. C'est néanmoins ce dernier choix que je désire opérer ici, qu'on m'en pardonne. Mais au prix de quelques hypothèses, j'espère aussi montrer, dans ce flot qui va du IX^e siècle à la fin du XI^e, comment on pouvait esquisser des solutions au problème posé par l'Apocalypse, le plus embarrassant et le plus agaçant auquel le christianisme antique et médiéval ait été confronté. Je vais pour cela disposer mon propos en deux temps. L'un sera consacré à la préparation progressive d'un modèle de lecture qui était promis au plus grand succès, à la diffusion la plus ambiguë aussi. Le second temps nous conduira à démêler deux stratégies successives qui furent appliquées par les savants de l'Occident latin, dans leur espoir de maîtriser l'Apocalypse¹.

¹ Au seuil de cette enquête, je dois attirer l'attention sur une limite documentaire, sur deux points de méthode et mettre en garde enfin. Les limites de la documentation m'obligent à m'appuyer sur deux butées, en amont et en aval : d'une part l'effervescence du début du XII^e siècle, et de l'autre le repli carolingien. Je reviendrai sur ces butées ; pour l'heure il suffit de savoir que dans le cas de l'exégèse de l'Apocalypse, elles invitent à focaliser la recherche sur deux centres, Laon pour les années 1100, et Auxerre pour le second quart du IX^e siècle, puisque l'espace envisagé ici est celui de la *Francia occidentalis*. Ce choix ne préjuge en rien de l'activité probable d'autres centres culturels, en Espagne, en Italie et en Germanie ; ce serait présomption pure de ma part que de m'aventurer sur ces terres vierges ou mal inventoriées. On verra de plus qu'entre ces deux butées s'étend le

Dans le second quart du IX^e siècle sans doute, et dans un centre de haute culture, l'abbaye Saint-Germain d'Auxerre, un moine pour nous très obscur écrit un commentaire de l'Apocalypse. Cette œuvre, Haimon d'Auxerre la compile sur la base essentiellement de celle, diffuse et prolixe, qu'un autre moine du nom d'Ambroise Autpert avait composée en Italie centrale vers 760². Et tout de suite il se heurte à une difficulté majeure pour tous les interprètes de l'Apocalypse johannique.

Les séries de sept sceaux, sept trompettes, sept coupes, que tous les prédécesseurs s'accordent bien à lire dans l'Apocalypse, décrivent-elles une succession historique, c'est-à-dire qui parcourt linéairement, dans le temps, sept étapes différentes, entre un début et une fin? En somme, peut-on manier l'Apocalypse à l'instar d'un moule, ou d'un tamis à décrypter l'histoire? Ou bien ces septénaires décrivent-ils simplement des facettes différentes d'une réalité identique? Autrement dit, doit-on s'en tenir à une lecture métaphysique de l'Apocalypse? Or, précisément, au IX^e siècle, Haimon se trouvait dans la possibilité de choisir l'une ou l'autre des deux voies, qui jouissaient en principe d'une égale autorité.

La première voie en effet, qui ressortit à un principe de succession, avait été prudemment induite par Bède le Vénérable pour les septénaires des sceaux et des trompettes. Pourtant Bède avait renoncé à trancher clairement, il avait exclu de ranger l'ensemble des séquences de l'Apocalypse dans ce cadre successif; il distribua la matière de son

désert, et qu'il convient d'être prudent avant de faire découler directement les tentatives du XII^e siècle des expériences carolingiennes. J'avancerai toutefois sur le sentier grâce à deux précisions de méthode.

Puisque l'exégèse du haut Moyen Âge suit au plus près la route dessinée par les chaînes bibliques, tout interprète de la Bible à cette époque se doit de maîtriser parfaitement le travail accompli par ses prédécesseurs. De ce constat dérivent deux règles: a) d'abord une *règle de l'interdépendance*. Un commentaire ne se comprend donc que dans un rapport double à ses prédécesseurs et à ses contemporains; l'historien doit ainsi repérer toute discordance ou déviation dans ce rapport, et les tenir pour significatives. Et, b) vient une *règle de stabilité* et de non-permutation. Toute proposition transmise par la tradition et recevant l'assentiment du commentateur doit être reproduite telle quelle, mot à mot, sauf exceptions rarissimes, et reste attachée au même lieu scripturaire. Toute dérogation à ce principe est signe de discordance vis-à-vis du donné traditionnel.

Enfin je dois mettre en garde l'impatient: tous ces mouvements que j'observe dans la longue série des commentaires et des gloses sont d'une extrême discrétion, et jamais développés. Il faudrait donc pour justifier chacune de mes observations présenter en parallèle dans l'ordre chronologique tous les documents utilisés. Cette démarche est impossible ici; je l'ai réservée à une thèse soutenue en 1979 à l'EHESS—Université de Paris X Nanterre, sous le titre *L'Apocalypse des Théologiens au XI^e siècle* (à paraître).

² Haimon, PL 117, 937-1220. Ambroise Autpert, *Expositio in Apocalypsin*, éd. R. Weber, dans le *Corpus Christianorum, Cont. Med.*, XXVII-XXVIII (Turnholti, 1975).

exposition en trois livres³. Haimon connaissait Bède, on en lit les preuves dans son commentaire, mais il l'a répudié pour les choses sérieuses. La seconde voie était celle que venait de codifier Ambroise Autpert, et qui repose sur un principe d'universalité: chaque séquence n'est en fait qu'une convention de discours, les sept sceaux, les sept trompettes ou les sept coupes représentant plutôt des catégories différentes d'une même réalité universelle⁴. Ambroise d'ailleurs divisait son ouvrage en dix livres, afin d'éviter toute ambiguïté.

Haimon est parfaitement conscient du choix qui lui est offert; il n'hésite pas d'ailleurs à mettre Bède et Ambroise Autpert dos à dos⁵. Il adopte la voie de Bède, lorsqu'il divise son commentaire en sept livres: il introduit ainsi l'hypothèse d'une réalisation historique⁶. Mais il opte sans barguigner pour Ambroise Autpert, et l'impossibilité par conséquent de mettre en phase l'Apocalypse johannique et le *cursum temporum*, entre un début et une fin. Avec Haimon, le couvercle retombe sur le tombeau de Bède; le commentaire de celui-ci ne cesse d'être recopié dans la suite, pour la seule raison, rien de plus, que son auteur fait autorité par le reste de ses écrits. Mais voilà l'essentiel, ce qu'on copie en rubrique dans les manuscrits et qu'on y souligne, a trait toujours aux scènes figées de l'Apocalypse, aux représentations immobiles, telles que la foule des 144.000 ou les douze fondements de pierres précieuses sur lesquels est construite la Jérusalem céleste⁷. On n'a donc pris aucun risque; on cherchera vainement dans les manuscrits des commentaires de l'Apocalypse transcrits du IX^e siècle à la fin du XI^e, dans les traités de cette période, le moindre soupçon d'une lecture historique de l'Apocalypse, rien n'en paraît ni dans le corps du texte ni dans les marges.

³ PL 93, 129ss. Cf. W. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*, Historische Studien, 285 (Berlin, 1935), p. 21.

⁴ Ambroise met en scène le combat spirituel, et chaque septénaire en montre des effets singuliers. Ainsi, pour les 2^e, 3^e et 4^e sceaux, *ipsi designantur per equum pallidum, qui et per rufum et nigrum, quorum nunc spiritalis mors, in ipsius equi pallore figuratur* (o.c., p. 281); à comparer à Bède: PL 93, 146-147.

⁵ PL 117, 989 CD.

⁶ Cf. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, p. 20. La division retenue par Haimon casse en réalité l'unité des sept lettres (césure en Ap 3,14) et celle des sept trompettes (césure en 10,1).

⁷ Le copiste du ms. PARIS, BN lat. 11682 (X^e; région parisienne) a rubriqué les noms et interprétations des 12 tribus (Ap 7, 4-8: f. 11r-12r) et noté en marge les noms des 12 pierres (Ap 21, 19-20: f. 34v-37r). Voir aussi dans le PARIS, BN lat. 2112, f. 165v-166r la *lectio* d'Ap 7,2-12 qui suit le livre XII de l'*In Hexaameron* de saint Augustin, où il est traité de la béatitude céleste (cette *lectio* a été ajoutée au début du XI^e s. dans ce ms. qui date du X^e).

Nil historicum dans l'Apocalypse, dit Haimon, et il prétend le prouver. Sa concession au modèle de Bède, la division en sept livres, n'est qu'un masque sur un visage vide : elle semble là pour brouiller les cartes. Perturber la conscience historique, c'est en effet une stratégie bien connue dans les temps de gêne et de malaise. On imagine bien par conséquent à quel point la porte de l'apocalyptique et du millénarisme est tenue fermée, à toute force et probablement contre toute vraisemblance⁸. L'audace troublante d'un 'Beatus de Liebana', qui aboutit à calculer la fin du monde pour l'an 800, n'a pas reçu la moindre audience au Nord de la latitude de Saint-Sever, ni alors, ni dans la suite des temps⁹.

Or, à la fin du XI^e siècle, tout bouge à nouveau. Le filon ouvert par Ambroise Autpert et Haimon n'a rien perdu de sa vigueur : en témoignent plusieurs écrits consacrés à l'Apocalypse tels les sermons monastiques de St. John's College, Oxford (ms. 89), ou une glose d'Albi sur laquelle je reviendrai¹⁰. Mais dans les grands ateliers, ces laboratoires de l'innovation culturelle qui sont mis en branle en France du Nord, et tout particulièrement dans la sphère d'un maître réputé, Anselme de Laon, voici qu'on remet en selle, et vigoureusement, le très vénérable Bède : essentiellement en recourant à sa périodisation de l'Apocalypse en sept visions, et surtout en démontrant la pertinence historique des septénaires, notamment des sceaux et des trompettes¹¹.

Dans le Latium, Bruno de Segni en livre quelques indices aux alentours de 1080¹². Mais vient Anselme de Laon : c'est bien à lui, en effet, qu'il faut attribuer un commentaire inédit, mais conservé dans au moins neuf

⁸ Voir l'article de R. Landes, ici même.

⁹ Je ne vois qu'un seul exemplaire de 'Beatus' au Nord de Saint-Sever (VALENCIENNES, BM 99 : IX^e s., Saint-Amand); la seule influence qui soit sensible des propos de Beatus au Nord des Pyrénées se perçoit dans la glose d'Albi dont je m'occupe plus loin (ALBI, BM 45, fin XI^e s., du chapitre d'Albi, f. 5v-6r); encore est-il possible qu'au-delà de 'Beatus', son auteur soit remonté à la source de celui-ci, aux *Moralia In Job* de Grégoire le Grand.

¹⁰ OXFORD, St. John's College 89 (XII¹; Angleterre): f. 1r-53v, Bède sur l'Apocalypse (l'explicit diffère de l'édition dans la PL, 93,206), f. 53bis r-81v: Sermons sur l'Apocalypse, anonymes, de facture monastique. L'incipit montre clairement la ligne d'interprétation: *In lectione reuelationis beati iohannis apostoli fratres carissimi animaduertimus. et secundum anagogen hoc domino largiente explanare curabimus. quia reuelatio ihesu christi nostris auribus panditur. ut archana cęlestia nostris cordibus manifestantur...* La tradition insulaire, bien représentée au X^e s. par le commentaire de CAMBRIDGE, Univ. Libr., Dd. 10.16, 58r-104v, suit le modèle irlandais signalé par B. Bischoff sous l'appellation de *Bibelwerk* dans ses 'Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter', *Mittelalterliche Studien*, I (Stuttgart, 1966), pp. 222 et 231-236.

¹¹ C'est aux alentours de 1100 et dans le cercle d'Anselme qu'on réinvente le concept des sept visions (non plus *periochae*).

¹² PL 165, 605ss. Cf. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, pp. 18-21.

manuscrits du XII^e siècle. Dans cette œuvre, précise et très prudente, Anselme canonise le cadre des sept visions ainsi que le principe de succession dans la lecture des septénaires. Son innovation principale, et qui reçut grand écho, très vite, fut de reconnaître deux ensembles majeurs dans l'Apocalypse, un *récit historique*, et un *récit du Jugement*; il exclut de ce fait toute intrusion du Jugement dernier (ou de la Parousie, selon la terminologie d'Yves Christe) dans les quatorze premiers chapitres du Livre¹³. Et à partir d'Anselme, hormis quelques exceptions—entendons chez ses adversaires directs, notamment Rupert de Deutz—, on adopte normalement le cadre des sept visions selon Tyconius-Bède, et la Glose dite 'ordinaire' le consacre: toutes les étapes successives de cette Glose montrent bien que c'est peut-être le seul point qui n'ait jamais été mis en doute, depuis les premières gloses anselmiennes, à la fin du XI^e siècle, jusqu'aux années 1220-1230 où l'on clôt le travail de la Glose (où seulement on peut parler de Glose ordinaire). Quant à l'autre principe d'origine bédane et qui fut souverainement exhumé par Anselme, celui de la succession, il éclate et se propage comme une longue sonnerie dès les premiers commentaires du XII^e siècle, et ce, partout, en France comme en Germanie, en Angleterre et en Italie.

Les deux tableaux qui suivent résument les interprétations des Sceaux et des Trompettes selon deux grandes voies de l'intelligibilité historique: celui des Âges du Monde et celui des États de l'Église. Le schéma des Âges est bien connu; quant aux États de l'Église, on veillera désormais à en reculer l'apparition formelle, sinon conceptuelle, aux alentours de 1100, un demi siècle environ avant Anselme de Havelberg dont on fait jusqu'à présent le créateur de ce modèle historiographique¹⁴.

¹³ Il s'agit du commentaire répertorié aux n° 1367-1369 de F. Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aevi* (Madrid, 1940-1980). J'apporte des précisions dans 'Conserver, réformer, transformer le monde? Les manipulations de l'Apocalypse au Moyen Âge central', *The Role of the book in medieval culture*, ed. P.F. Ganz (Turnhout, 1986), pp. 75-94. Quant à la césure en Ap 15,1, il suffit de comparer Anselme suivi par Richard de Saint-Victor (PL 196) et la Glose (PL 114, 736-738) à Bruno de Segni (PL 145, 606 A; 644 C sur Ap 8,1 où il est clair que la Seconde Venue a eu lieu; de même en 666 A, sur Ap 11,15).

¹⁴ *Dialogues* I,7-13 (composés vers 1149), éd. G. Salet, *Sources Chrétiennes*, 118 (Paris, 1966), pp. 68ss. Anselme étudia à Laon où il aura pu se familiariser avec l'exégèse nouvelle de l'Apocalypse.

7 ÂGES DU MONDE

1. Adam-Noé	Adam-Noé	Adam-Noé	Adam-Noé	Adam-Noé	Adam-Noé	Adam-Noé
2. Noé-Abraham	Noé-Abraham	Noé-Abraham	Noé-Abraham	Noé-Abraham	Noé-Abraham	Noé-Abraham
3. Abraham-Moise	Abraham-Moise	Abraham-Moise	Abraham-Moise	Abraham-Moise	Abraham-Moise	Abraham-Moise
4. Moïse-Salomon	Moïse-Salomon	Moïse-Salomon	Moïse-Salomon	Moïse-Salomon	Moïse-Salomon	Moïse-Salomon
5. Salomon-Exil	Salomon-Exil	Salomon-Exil	Salomon-Exil	Salomon-Exil	Salomon-Exil	Salomon-Exil
6. Exil-Christ	Exil-Christ	Exil-Christ	Exil-Christ	Exil-Christ	Exil-Christ	Exil-Christ
7. Présent de l'Église	Christ-Jugement Sabbat	Christ-Jugement Sabbat	Christ-Jugement Sabbat	Christ-Jugement Sabbat	Christ-Jugement Sabbat	Christ-Jugement Sabbat
(Eusèbe-Jérôme) cf. Paris, BN lat. 14.798, 177v-178r (7 Sceaux)	Augustin Isidore Bède ...	Erlangen, SB 18,20v (7 Sceaux)	7 Sceaux Bérengaud; Düsseldorf, LB B 19,103v-; Paris, BN lat. 11967,80v. Cf. Erlangen, SB 18,21v et Tours, BM 89,128r; Étienne Langton	Jugement Jugement Jugement	De l'Antéchrist au Jugement De l'Antéchrist au Jugement	Adam-Noé Noé-Moise <i>Expositio legis Prophetarum expos.</i> Martyrs Temps de l'Antéchrist De l'Antéchrist au Jugement Laon, BM 85,95r (7 Sceaux) et 130rv (Ap 19,1)

7 STATUS ECCLESIAE

	De l'Incarnation à la Pentecôte	Église primitive	Temps apostoliques	Pentecôte-rejet des Juifs	<i>Ante legem</i>	
1. Église primitive	De l'Incarnation à la Pentecôte	Église primitive	Temps apostoliques	Pentecôte-rejet des Juifs	<i>Ante legem</i>	
2. Persécutions	Pentecôte-rejet des Juifs	Persécutions	Temps des martyrs	<i>Conversio gentium</i>	Moïse	
3. Faux-frères	<i>Conversio ad gentes</i>	Hérétiques	Temps des hérétiques (= Conciles)	Hérétiques	Moïse Prophètes -----	
4. Hérétiques	Conversion des hérétiques	Faux-frères	Temps des faux-frères (= Réforme en cours)	Faux-frères	Christ et Apôtres Christ et Apôtres	
5. Béatitude des Saints	Paix <i>ubi nos sumus</i>	Consolation présente	Plainte des Saints	Persécution antoniatrice de l'Antéchrist	Prédicateurs Docteurs de la Foi	
6. Temps de l'Antéchrist	Temps de l'Antéchrist	Temps de l'Antéchrist	Temps de l'Antéchrist	Temps de l'Antéchrist	Temps de l'Antéchrist	
7. Paix après mort de l'Antéchrist (45 jours ou 3 ans 1/2)	<i>Dies quietis</i> , ou entre mort de l'Antéchrist et Jugement	Entre mort de l'Antéchrist et Jugement	<i>Octava beatitudinis</i>	L'Église face à son Seigneur	Entre mort de l'Antéchrist et Jugement Prédication <i>in fine mundi</i>	
(Bède)	Sur les 7 Sceaux			7 Trompettes	7 Coupes 7 Trompettes	
Anselme de Laon (Bruges SB 55, 80v-); <i>Liber Floridus</i> (BN lat. 8865, 10v-)	<i>Magister</i> (PL 162) Laon, BM 85; Erlangen, UB 18, 20v; Tours BM 89, 133v-; Vat. lat. 134, 80rv	Robert de Bridlington (Troyes BM 563,31v); Paris, BN lat. 17289, 76v-	Anselme de Havelberg, <i>Dial.</i> I, 7-13	(Bède, Bruno de Segni) <i>Magister</i> (PL 162); Robert de Bridl., 39r; Glose Ordinaire	Laon, BM 85 Tours, BM 89, 145r	Bérengaud Düsseldorf, LB, B 19; cf. Otton de Freising, <i>Chron.</i> 8, 14

Trois brèves remarques suffiront à donner la clé de ces tableaux.

1. L'interprétation par les âges du monde surgit presque en force, soudainement, dans le premier tiers du XII^e siècle; elle paraît rencontrer le meilleur accueil en terre impériale¹⁵.
2. Cette idée a cependant été précédée par celle des *status ecclesiae*: le déchiffrement des sceaux d'abord, comme autant d'états successifs de l'Église, s'est imposé dans le dernier quart du XI^e siècle, en France du Nord, en tout cas chez Anselme de Laon¹⁶. Le modèle est appliqué, plus mollement, aux sept trompettes, et il traverse tout le XII^e siècle jusqu'à ce que la Glose 'ordinaire' lui assure un droit de cité définitif.
3. Or, et c'est là le fait majeur, on assiste à une tendance manifeste des deux modèles, Âges du Monde et *Status ecclesiae*: ils donnent une place croissante à la part d'histoire terrestre qui va du présent jusqu'au Jugement. Cette tendance culmine, là encore, dans l'Empire, mais elle est précisément attestée dans le second quart du XII^e siècle en terre capétienne¹⁷. Puis l'étendue de cet espace historique paraît s'amenuiser à nouveau: d'une répartition 3 + 4, on revient à 5 + 2, conformément au schéma augustinien des Âges du Monde.

C'est à ce point qu'on mesure l'ampleur du bouleversement opéré par les nouvelles écoles de la fin du XI^e siècle. En clair, l'idée qu'il reste encore un peu de temps avant les derniers épisodes de l'histoire terrestre, avant le Grand Soir des chrétiens, l'idée même qu'il reste sans doute plus de temps qu'on n'imaginait jusqu'alors, cette idée vient au secours et à l'appui d'une propagande réformatrice. Peu importe ici pour mon propos, que cette propagande soit d'origine ecclésiastique, comme ce qu'il est convenu d'appeler la Réforme grégorienne, ou qu'elle soit de nature politique, ainsi dans l'Empire Staufen. Bruno de Segni, près du centre romain, Anselme de Laon plus au loin, sont en fait les médiateurs

¹⁵ Le principal agent de diffusion semble en être l'énigmatique Bérengaud (PL 17, 776ss.), qui exerce une forte influence sur les commentateurs de la première moitié du XII^e siècle; sa parenté intellectuelle avec Rupert de Deutz me porte à le situer dans la zone rhénane, aux alentours de 1100. Jean de Lanthony (3^e tiers du XII^e s.) le cite à la fin de son catalogue des *expositores* de l'Apocalypse aux côtés de Robert de Bridlington (vers 1150): *nostri quoque temporis magister berengarius, et robertus prior, qui quanto sunt tempore posteriores (par rapport à Bède), tanto sunt per experientiam et manifestationem ipsius prophetie ad exponendum certiores ...* (LONDRES, Lambeth Palace 119, 2v).

¹⁶ Tableau 2. C'est une nouvelle illustration du retour à Bède qui est opéré vers 1100 grâce à Anselme de Laon (cf. PL 93, 146ss).

¹⁷ Voyez pour les *status ecclesiae* le groupe Bérengaud—DÜSSELDORF, Landesbibl. B. 19—Anselme de Havelberg; grâce à Bérengaud, le modèle 3 + 4 est attesté à Vauclair et à Tours.

d'une réforme très concrète et pratique. Cette réforme des structures institutionnelles et des états de vie dans l'Église a besoin de temps, et sa venue est implorée d'une voix unanime par les plus conscients des clercs, dans les dernières décennies du XI^e siècle. Sa réalité ne se répand dans les faits à travers l'Europe du Nord-Ouest qu'avec les nouveaux ordres réguliers, qui sont comme l'incarnation du répit accordé à l'humanité¹⁸.

Ce modèle d'intelligibilité de l'histoire, d'une Histoire conçue en deux temps, 4 + 3, pour les sept visions de l'Apocalypse et à l'intérieur des septénaires, a pris place peu à peu, mais aussi il n'a pas été poussé aux conséquences qu'on imagine et que les sectateurs de Joachim de Flore feront toucher du doigt (sans doute un modèle binaire n'a-t-il pas la même prégnance, il n'exerce pas la même fascination que le ternaire, où s'épanchait l'âge de l'Esprit). Toujours est-il qu'en quelques décennies, on fit dans l'Occident médiéval l'apprentissage d'un présent consolidé, plein de promesses nouvelles, et ce grâce à une collusion pour nous étrange, entre l'histoire et l'Apocalypse. Cette complicité, auparavant inaudible et désormais avouable, était grosse toutefois d'un avenir tumultueux, puisque sur la fin du XII^e siècle, profitant de l'enseignement des précurseurs et sur la foi du septénaire, Joachim de Flore déployait une dialectique ternaire, fracassante à souhait et terriblement efficace. Sa tentative fut définitivement marginalisée, et avec elle l'Apocalypse aussi, par les mouvements du réalisme historique, d'un réalisme libéré de ses angoisses, assez tranquille, où peuvent s'épanouir sans crainte les formes nouvelles de la vie sociale, un réalisme qui s'affiche sans fard et dont la Glose Ordinaire de l'Apocalypse présente l'exemple le plus achevé.

On sera donc parvenu, à un moment de l'Occident médiéval, à soustraire le temps présent aux maléfices de l'Apocalypse, et à marginaliser ceux qui prendraient ce texte trop au pied de la lettre. Reste que ce texte, parce qu'il est solidement ancré dans le canon latin des Écritures, demeure inévitable. La seule vraie question à se poser alors, est de savoir comment on se l'est concilié, comment on l'a manipulé, comment on l'a exorcisé avant la fin du XI^e siècle, avant la grande réconciliation de l'histoire et de l'Apocalypse dont je viens d'ébaucher les traits. Il est bien évident que les sociétés du haut Moyen Âge ne se sont pas laissées étouffer par la menace du Millénaire, qu'elles ont vécu sinon avec la certitude, du moins avec l'espoir de doubler le cap sans encombre. Dès

¹⁸ Otton de Freising à la fin de sa Chronique, et avant d'exposer les Temps derniers, fait l'éloge comparé des chanoines réguliers et des moines, *diversos religiosorum ordines, quorum, ut dixi, sanctitate a misericordissimo iudice malignitas mundi subportatur* (*Chronica*, ed. Hofmeister-Lammers, Darmstadt, 1961, pp. 560 et s.).

lors que l'Église s'était rangée à l'ordre établi, celui de l'Empire et des Royaumes, ceux de ses prédicateurs qui étaient conscients de leurs responsabilités devaient s'en expliquer face au concert des faux-prophètes. Par quels moyens, c'est ce qu'il faut traquer dans les interprétations transmises jusqu'à nous. Autrement dit, quel potentiel idéologique va-t-on exploiter dans l'Apocalypse, du IX^e au XI^e siècle? Qu'est-ce qu'un savant de cette époque va y puiser, à quelles fins?

De la *Francia occidentalis*, au IX^e siècle, seule nous parvient la voix du moine d'Auxerre, Haimon¹⁹. Haimon me semble travailler sur la fin du règne de Louis le Pieux (+ 840) ou dans les troubles précédant le partage de Verdun (843). Ce qui est sûr, c'est que, beaucoup plus que son inspirateur Ambroise Autpert aux prises déjà avec la déconfiture d'un ordre ancien, et plus que tous ses prédécesseurs, Haimon enserme l'Apocalypse dans la gangue du mépris du monde, et il concentre les flèches de son agressivité à l'encontre du pouvoir terrestre, du pouvoir politique: il en résulte une trouvaille singulière.

Mépris du monde, voilà sa première idée de base. Très manifeste est chez Haimon le durcissement augustinien de la lutte en ce monde. Le *corpus diaboli*, cette armée de l'ombre, ne cesse de s'insurger davantage contre le *Corpus Christi*, l'Église²⁰. La Cité de Dieu de ce fait se drape dans sa sainteté inexpugnable, ne laisse plus apparaître qu'un visage impassible. Ambroise Autpert la voyait 'propinquans celestibus', mais Haimon la contemple déjà dans les *celestia*²¹. Au demeurant, Ambroise n'exploitait pas le thème des Deux Cités comme le fait Haimon. Pour le

¹⁹ J'exclus de mon inventaire les gloses RZ du IX^e s., probablement laonnoises mais d'inspiration insulaire (cf. Stegmüller, n° 10239-45; PARIS, BN lat. 346, 30rv), ainsi que le *Bibelwerk* ('Problemmata') signalé n. 10, et aussi le commentaire inachevé attribué abusivement à Alcuin, lequel n'est qu'une recension courte d'Ambroise Autpert (PL 100, 1087 ss.).

²⁰ L'opposition est fréquente chez Haimon entre les *electi* et les *reprobi*. *Sicut enim omnes electi unam vitam ducentes, unum corpus Christi faciunt, sic omnes reprobi unum corpus diaboli de se reddunt* (PL 117, 978 A) ... *Duae quippe civitates sunt in hoc mundo, id est Hierusalem quae habet regem Christum, et Babylon, quae habet regem Nabuchodonosor, id est diabolus* (PL 117, 1108 C), et ce dernier texte est marqué d'un *nota* dans la marge du manuscrit de BERNE, BB 51, 48 va (3^e quart du IX^e s., France du Nord?).

²¹ Haimon, sur Ap 12,15: *Per os vero antiqui serpentis suasio illius intelligitur, qua reprobi instigantur ut contra ecclesiam saeviant. Post mulierem ergo in desertum volantem, serpens ex ore suo flumen emisit, quia maxime post adventum filii Dei, et postquam ecclesia coelestia petiit, infidelium multitudinem diabolus in sanctorum necem commovit, sicut Neronem, Domitianum et caeteros* (PL 117, 1091 A). À comparer à Ambroise Autpert, *Expositio in Apocalypsin*, éd. R. Weber, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 27 (Turnholti, 1975), p. 473, l. 10-11. Les souffrances de l'Église ne doivent pas faire illusion; elle 'gémît, humiliée', dit bien Haimon (*o.c.*, 1002 B), qui ajoute cependant que la *praesens ecclesia quae adhuc corpore peregrinatur a Christo, in coelo est mente, quae iam regnat cum illo* (*o.c.*, 1004 C).

moine auxerrois, il existe une totale continuité entre l'Église et la Jérusalem céleste, parce qu'il se range aux thèses d'un prédestinationnisme flagrant²². Dans le siècle en revanche, les êtres humains survivent à peine aux tortures des démons de la chair. Le mal de ce siècle, à l'entendre, c'est l'adultère, la pulsion sexuelle²³. On comprend alors que toute

²² Haimon identifie l'*universalis ecclesia*, la *generalis ecclesia* avec le *generalis corpus electorum* (PL 117, 978-979); il répète que bons et méchants sont mêlés ici-bas (965, 972, 993), mais le partage est déjà fait, dès avant la création du monde (1097 CD). Il faudrait creuser ces propos en les rapportant aux débats du second tiers du IX^e s. sur la prédestination.

²³ La comparaison d'Ambroise et de Haimon sur Ap 17,1 est instructive (Ambroise, p. 640 de l'éd. citée = Haimon, c. 1141): Haimon se montre plus précis et net que son maître.

AMBROISE

Cum quis petulantia carnis deuctus uirginitatem carnis inlicite corrumpit, alterius poena peccati est si Deo dicatus est, alterius uero si uotum sanctitatis minime professus fuit. Similiter etiam maioris reatus culpa tenetur obnoxius qui uiuente iugale inlicitis fruitur concubiis, quam is qui defuncto substernitur. Excellet autem reatus criminis omnibus istis, cum quis, relicto naturali usu, siue incestis seu inrationabilibus iungitur amplexibus. Quia ergo fornicatio in reprobis principaliter ius potestatis exercet, recte super aquas multas meretrix sedet.

HAIMON

Sunt quidam qui uirginitatem suam Deo deuouerunt sicut monachi, canonici, et ceteri in gradu ecclesiastico positi, quam si postea concupiscentia carnis illecti corruerunt, deterius peccant quam si haec numquam professi fuissent. Sunt et quidam coniugati, qui relinquentes proprium eorum, alienum uiolant et adulterium perpetrunt. Et isti grauius peccant, quam hi qui proprias uxores non habent. Tale genus est eorum qui incesta perpetrunt cum propinquis aut sororibus, sicut fecit Ammon cum Thamar sorore sua. Sunt et alii qui, quod est sceleratius et grauius, relinquentes naturalem usum feminae, cum masculis se miscent uel pecudibus. Et licet genus humanum in multis offendant Deum, tamen in nullo grauius agit, quam in isto quod contra naturam gerit. Quia ergo fornicatio quae est mater uitiorum in reprobis potestatem exercet, recte meretrix super aquas multas sedet.

(BERNE, BB 51, f. 60va)

Les thèmes de la *fornicatio*, de la *concupiscentia carnis* et de toute espèce de volupté surclassent de loin chez Haimon les trois tentations de l'*auaritia*, de la *vana gloria* et de la *cupiditas* (c. 971 A). C'est ce que montre l'apologue des fornicateurs, *dicentes quia si hoc fieri Deus uoluisset* (qu'on renonce au plaisir charnel), *masculum et feminam non fecisset nec corporis membra tali usui apta formasset. Stultum ergo est abstinere ab huiusmodi delectatione qua fruuntur non solum aliae pecudes aut uolucres, sed etiam muscae* (c. 978 D = cf. Ambroise, p. 139). Le *culmen perfectionis* selon Ambroise conduisit des hommes à quitter *patres, matres, uxores, fratres, sorores, filios, agros, domos, familias propter uitam aeternam* (o.c., p. 137); Haimon ne parle plus de biens matériels, et la montée vers la perfection tranche les liens successivement avec *fratres, sorores, patres et matres uxoresque ... Abhinc etiam exordium sumpsit religio monachorum* (977 C).

sa vision tourne à l'apologie de la *virginitas*, le seul rempart des prédestinés à l'élection²⁴.

Haimon s'essaie bien à décrire les ordres de la sainte Église, mais il le fait au début de son commentaire dans les termes de la tripartition sociale bien connue, distinguant entre prêtres, gens de guerre, et agriculteurs²⁵. Puis, avançant dans son récit, il montre l'Église constituée toujours en trois ordres, en réalité ceux des prélats, des gens mariés (les *boni conjugati*, tient-il à préciser), et des continents : voilà la véritable *Ecclesia*, soustraite à la *mutatio*, celle qui franchit indemne les catastrophes du Sixième Sceau et qui est rassemblée désormais sous la figure des 144.000 élus²⁶. Or Haimon ne peut plus taire son sentiment profond : le seul *ordo* digne de ce nom, finit-il par avouer, c'est celui des vierges, qui font tout un avec les continents, c'est-à-dire les moines, les chanoines et les membres du *gradus ecclesiasticus*, les bons naturellement²⁷. Ambroise

²⁴ *Dicere tamen possumus, quod ueraciter affirmare non audemus, quia non omnes uirgines in illo beato regno coniugatos praecedunt, sed hi specialiter, qui et uita et moribus et tormento passionis, uirginitate insuper custodita coaequantur martyribus coniugatis. Uerbi gratia: si Ioannes apostolus in cruce fuisset leuatus ut Petrus, si uerum est quod de Petro dicitur, id est quod uxorem habuerit, utique praecelleret eum, quia ille uirgo, hic uero esset non uirgo ...* (1106 BC, emprunté à Ambroise Autpert, *o.c.*, p. 529, sur Ap 14,2-4).

²⁵ PL 117, 953 B. Sur ceci, voir le beau livre de G. Duby, *Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (Paris 1978), pp. 139 et 292, ainsi que l'excellent article de Dominique Iogna-Prat, 'Le «Baptême» du schéma des trois ordres fonctionnels. L'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX^e siècle', *Annales E.S.C.* (1986), pp. 101-126. À propos de l'interprétation du nom de Laodicée (Ap 1,11), Haimon reprend Isidore de Séville et Servius pour exposer que *Laodicia uertitur ... tribus amabilis Domino ... A tribus scilicet ordinibus, qui forsitan erant in populo Iudaeorum sicut fuerunt apud Romanos, in senatoribus scilicet, militibus et agricolis, ita et Ecclesia eisdem tribus modis partitur, in sacerdotibus, militibus et agricultoribus.*

²⁶ À propos de la foule innombrable (Ap 7,9) : *et tribubus ... Sancta Ecclesia in tres ordines diuiditur, in praelatos, coniugatos et continentes* (1038 C). *Boni conjugati*: 1037 C, 1175 B ... Rien de trifonctionnel ici, au contraire domine le binaire (*praelati-subiecti*, ou mariés—non mariés).

²⁷ Le *profectus animarum* conduit les *boni conjugati* à se faire *continentes* et de là à passer au degré suprême ici-bas, celui des *uirgines* (1037 C = Ambroise, *o.c.*, p. 305). Mais les vrais fidèles, qui constituent l'autel dans le Temple (Ap 11, 1) sont les *uirgines, continentes* et les *saeculo renuntiantes* (1068 B = Ambroise, *o.c.*, p. 406), c'est-à-dire les *perfectiores* qui ont tout abandonné en ce monde (1081 C, sur Ap 12,1 où l'on saisit nettement la façon dont Haimon prend ses distances vis-à-vis d'Ambroise Autpert :

AMBROISE (p. 445)

Possunt etiam uocabulo lunae illi non inconuenienter exprimi, qui ita rerum curas ecclesiasticarum agere uidentur, ut nil de exterioribus spiritales uiri tractare cogantur ...

HAIMON

In hac muliere possumus intelligere perfectiores in ecclesia, qui ... sua omnia relinquentes, secuti sunt Christum. Per lunam autem simplices, qui laborant ad aliorum usus, in plantando, aedificando et agricolando ...).

Autpert disait presque cela, mais lui ne parlait pas des trois ordres de l'Église. L'histoire de la Cité de Dieu s'organise de la sorte comme un immense projet, une montée vers l'un et vers l'essence, vers la virginité parfaitement réalisée dans le sein de l'Agneau (Ap 14,2-4). En ce sens Haimon d'Auxerre est bien le maître à penser de cette génération qui, avec Jean Scot et Heiric d'Auxerre, gravit avec délectation les degrés de la Hiérarchie Céleste, telle que l'exposait le Pseudo-Denys²⁸.

La seconde idée fondamentale chez Haimon est celle d'une scission entre l'idéal, l'ordre public, et la réalité, le désordre politique. Cela, Haimon ne pouvait le lire chez Ambroise Autpert. Ce monde est méprisable, cela ne veut pas dire que l'ordre n'y a point de sens. Le pouvoir politique, à lire Haimon, s'exerce dans un rapport idéalement simple, unique, celui qui lie indissolublement les *milites* à leur *imperator*²⁹ : un rapport de fidélité sans contrepartie. Mais la pureté de ce rapport est ici-bas entachée d'un vice capital : c'est l'ambition, ou la concupiscence, ou l'appétit, qui tout uniment travestissent le fidèle en un revendicateur, en quête sans cesse de biens toujours plus matériels³⁰. Et de fil en aiguille, tous les *potentes*, c'est-à-dire les maîtres de la terre, ne vivent plus que pour s'entredéchirer ou pour exploiter les *pauperes*³¹. Pourtant, se lamente Haimon, l'*honor* vrai, le seul honneur qu'un fidèle puisse attendre du souverain, c'est son admission au côté de celui-ci, son *elevatio*; or on sait bien que les gratifications, les *honores* accordés par les

²⁸ Arrivé à l'évocation de la grande foule des 144.000 sur le mont Sion (Ap 14, 1ss), Haimon, comme Ambroise, reconnaît les *virgines, mente et corpore* (1104ss). Toutefois, Ambroise avoue ses doutes sur le privilège de Jean sur Pierre (n'écrit-il pas plus près de Rome?) : il conclut sa réflexion par un *dicere forte possumus*, là où Haimon dit *dicere tamen possumus* (cf. n. 24).

²⁹ Là où Ambroise ne voit que des guerriers (*decem praeceptis tamquam milites armamini* : p. 122), Haimon représente *mittens quilibet imperator milites contra hostes* (c. 970 D). *Noli fidem regis amittere* (c. 971 C = Ambroise, p. 124); au demeurant le roi est celui qui tient ferme le pouvoir et ne le laisse pas usurper (c. 1020 D).

³⁰ À la liste ambrosienne des 3 principales tentations, *gula, uana gloria, auaritia* (p. 122), Haimon substitue *auaritia, uana gloria et cupiditas* (c. 971 B). Les *reprobi* se livrent à une quête incessante, poussés comme leur maître le Diable par l'*inuidia* et la *cupiditas* (1028).

³¹ Même ton chez Ambroise Autpert (p. 489) et Haimon : *per ursum* (Ap 13,2) *potestas terrena ... Tales sunt in corpore Antichristi qui pedibus secularis potentiae conculcant pauperes ...* (c. 1094 A; rien de tel chez Bède, PL 93, 169). I. Deug-Su a montré que chez les auteurs de la fin du VIII^e s., on ne trouve pas encore de justification chrétienne du pouvoir civil; ce sont les évêques rassemblés au Concile de Paris en 829 et Jonas d'Orléans qui ouvrent la porte aux grands *Fürstenspiegel*n ('La *saecularis potestas* nei primi *Specula carolingi*', dans *Culto cristiano—Politica imperiale carolingia*, Todi, 1979, p. 363-446).

rois aux *potestates saeculi* leur sont distribués par le Diable³². En clair, c'est l'exercice du pouvoir, sa pratique dans le temps présent, qui se trouve disqualifié, l'empereur lui-même ne trouve plus grâce; cependant, la hiérarchie politique, de l'empereur aux rois et aux comtes, a son utilité dans l'ordre du monde³³. Du fond de son pessimisme, Haimon semble saluer cet ultime rempart d'un ordre carolingien qui se lézarde. Mais quand s'ouvrira le 6^e Sceau, lorsque se déchaîneront inéluctablement les forces du Mal, on verra bien tous les puissants se jeter dans les bras du Diable.

En revanche, le spectacle des clercs dévorés d'ambition comme les plus retors des puissants lui inspire un profond mépris. Ce petit monde est en apparence bien organisé, suivant une hiérarchie diversement exprimée, celle des *prelati-subjecti*, plus précisément celle des chanoines et moines, celle des continents et vierges; mais la fluidité de ces catégories le montre déjà, l'institution ecclésiastique elle-même paraît à Haimon moins fiable que l'organisation laïque au service et dans la fidélité de l'empereur. C'est que l'ambition sévit aussi chez les clercs, et ceux-ci versent de ce fait dans la classe honnie des 'faux-chrétiens', à ranger aux côtés des païens, des juifs et des hérétiques: cette classe de 'faux-chrétiens' s'est enflée considérablement dans la relecture que Haimon fait d'Ambroise Autpert³⁴. En réalité, le lien s'impose tout naturellement entre les *potentes, potestates hujus saeculi* et les faux-chrétiens parmi les clercs. Une même horreur des vices qui submergent le pouvoir pousse Haimon à se dresser, à fonder le front contre les prétentions (théocratiques?) d'une partie de l'épiscopat. Avec lui, je crois, s'exprime un véritable contre-pouvoir monastique, légitimiste malgré tout à l'égard de l'empereur, et contempteur du groupe épiscopal, qui en ce temps se rebellait contre l'autorité de Louis le Pieux.

Ce que lit Haimon dans l'Apocalypse, c'est donc la pourriture de ce monde, de tout bien terrestre, et la disqualification de tous ceux qui y

³² Les *altitudines terrae* sont les *diuitiae, honores, dignitates* (c. 953 C). Le Diable dispense des *honores* aux *potestates saeculi* (c. 1093 A). Mais le seul véritable *honor* est celui que reçut le Christ quand *eleuatus est ad dexteram paternae maiestatis* (c. 1013 A).

³³ Haimon distingue bien l'organisation du pouvoir carolingien (rois, ducs, comtes: c. 1153, 1178) et l'exercice réel de la *potestas saecularis*, radicalement viciée (c. 1055 C, 1057 A, et *passim*). Haimon s'en prend directement à la politique de Louis le Pieux vis-à-vis des transactions avec les communautés juives (c. 1161 AB), retrouve ainsi le ton d'Agobard de Lyon (vers 823-826).

³⁴ Cf. 997 BC, qui durcit les propos d'Ambroise Autpert (p. 190-1); 1140 D -1141 A. Sur les *falsi christiani*, Haimon se montre plus vif que son prédécesseur (c. 1101 D = p. 514).

cherchent leur pâture. Il parvient malgré tout à tirer parti du Livre inspiré, par une trouvaille, et il se pose alors, je crois, comme l'un des initiateurs d'une nouvelle récupération de l'Apocalypse. Si l'Apocalypse promet aux vivants des pleurs, du sang et des larmes, elle célèbre néanmoins la béatitude céleste. La trouvaille me semble avoir été de rapprocher les âmes des morts, celles des saints et celles des martyrs dans une même exaltation³⁵. Haimon pousse donc à asservir l'Apocalypse à la grande célébration funéraire, inaugurée depuis peu, et si ce n'est à son époque, par le christianisme occidental. Au IX^e siècle se constitue un office propre des défunts, à l'époque précisément où dans le Nord-Ouest de l'Europe, on commence à fêter tous les saints, tous les justes, et non plus seulement ceux qui avaient versé leur sang pour le Christ, le 1er Novembre. Haimon n'est certainement pas resté insensible à ce développement. Ses contemporains au moins se sont persuadés qu'il y avait quelque intérêt à exploiter l'Apocalypse en ce sens; peut-être savaient-ils que Haimon apportait sa pierre à l'édifice, puisque plusieurs copies très anciennes du commentaire de Haimon intègrent un petit traité sur la commémoration des défunts; ce petit document pourrait du reste fort bien émaner de la main de Haimon³⁶. Par là, est clairement rappelée la perméabilité des cloisons qui séparent apparemment ce monde et l'autre; le souvenir de la société des morts rend vains tout effroi et toute peur chez les vivants, car l'histoire et ses dévers s'y abolissent tandis que s'estompent les frontières de ce monde. Ce choix funéraire, décisif je crois, occulte pour longtemps, jusqu'à la fin du XI^e siècle, toute autre spéculation savante sur l'Apocalypse. Les véritables questions soulevées par ce texte demeuraient naturellement sans réponse; du moins était-on libéré des tendances à le lire *secundum historiam*.

La stratégie funéraire, inaugurée au sortir d'une date fatidique, l'an 800 dont Richard Landes nous parlera dans ce volume, fut consolidée aux alentours de l'an mil, quand l'abbé Odilon de Cluny instaura la célébration du jour des défunts, le 2 novembre. Avec un tel succès que de

³⁵ Ambroise Autpert, p. 283-285, identifiait les âmes sous l'autel du 5^e Sceau (Ap 6,9-11) aux martyrs et aux saints; Haimon ouvre la possibilité d'une interprétation par tous les défunts depuis le Nouveau Testament (c. 1029 C). Voir D. Sicard, *La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne* (Münster-Westfalen, 1978).

³⁶ Ce petit traité sur la Commémoration des Défunts suit le commentaire de Haimon sur l'Apocalypse dans les mss. DOUAI BM 345 (IX^e), f. 119, VALENCIENNES BM 92 (IX^e) f. 116v-118 et ORLÉANS, BM 174 (X^e-XI^e s.; Fleury), p. 557-559, et dans plusieurs autres manuscrits du XII^e siècle; cf. E. Pellegrin, 'Membra disiecta floriacensia (II)', dans *Miscellanea codicologica F. Masai dicata* (Gand, 1979), p. 87. L'auteur utilise le *De Officiis* d'Amalraire de Metz, ce qui placerait sa rédaction après 835-838.

prière pour les morts, l'office paraît muer en une prière des morts pour les vivants. D'une part en effet on ne savait trop s'il était normal de prier pour ceux qui avaient mené une vie décidément répréhensible; les malédictions fulminées dans la fin du X^e siècle contre les exacteurs d'églises ne me paraissent pas propices à un élan de mansuétude. D'autre part et surtout, les morts de cette époque se soustraient au classement. Dudon de Saint-Quentin ne les croit plus tout à fait morts, mais seulement en sommeil. Le comble de la vulgarité eschatologique est ici atteint quand la vie et la mort, le néant et la plénitude, le temps et l'éternité fusionnent sans discernement³⁷. Pourtant, ou par conséquent, le doute se fraie un chemin dans l'esprit des clercs, à cette heure même, dès le début du XI^e siècle. C'est que le durcissement du mépris du monde devient insupportable au pragmatisme ecclésiastique: il a été pris en compte, à la lettre, par ces groupes d'exaltés qui se multiplient, à Arras, à Orléans, en Périgord, à Monteforte, par ces gens qui prônent l'abstinence la plus complète à l'égard de la chair³⁸. Sans doute la stratégie va-t-elle se déplacer désormais.

Rien ne permet d'en dire davantage pour le X^e et le début du XI^e siècle. La période certainement fut propice aux propagandes les plus diverses, et en l'espèce, le libelle d'Adson de Montier-en-Der piste le travail. Cependant, ce document pas plus que ses sources ne voyage à cette époque, pas plus que par la suite, dans la compagnie des commentaires de l'Apocalypse; il ne transpire qu'à peine dans ceux-ci³⁹. Au demeurant, de l'exégèse de l'Apocalypse à cette époque, il nous est impossible de dire un traître mot, sinon en traquant quelques rares annotations de lecture dans les manuscrits. Car entre Haimon d'Auxerre et le dernier tiers du XI^e siècle, nul écrivain n'a pu imposer un commentaire de son

³⁷ *De gestis Normanniae ducum*, éd. J. Lair (Caen, 1865), p. 285.

³⁸ Cf. H. Taviani, 'Le mariage dans l'hérésie de l'an mil', dans *Annales E.S.C.*; 32 (1977), pp. 1074-1089. La fascination de la virginité à l'instar des abeilles est attestée autour de l'an mil par des chroniqueurs dans les termes les plus stéréotypés; elle l'est plus spontanément dans une des rares mentions marginales qui accompagnent le *De Haeresibus* d'Augustin. Une main du tout début du XI^e s. a indiqué dans un manuscrit de la cathédrale du Puy, (PARIS, BN lat. 2341, f. 157rb) qu'il se trouvait encore des Abhéloites; ils n'étaient qu'une poignée pourtant au temps de saint Augustin, vivant en couples sans s'unir mais se reproduisant simplement par adoption d'un garçon et d'une fille: *hec heresis adhuc durat in quibusdam idiotis (diabo)lica fraude deceptis*.

³⁹ La tradition littéraire d'Adson n'est guère entrée dans celle de l'Apocalypse. Cependant, Adson marque un chaînon intéressant dans la mesure où il se donne pour sources principales Bède et Haimon sur l'Apocalypse. Non moins singulière est sa relecture de Haimon: il voit dans les rois francs les plus sûrs garants de l'ordre du monde, ce qu'en aucun cas on ne peut lire chez Haimon (cf. B. Schneidmüller, 'Adson von Montier-en-Der und die Frankenkönige', dans *Trierer Zeitschrift*, 40-41, 1977-1978, pp. 189-199).

cru. Cette période de silence exégétique ne laisse pas d'étonner, mais ce mutisme ne se borne pas à l'exposition sur l'Apocalypse, il recouvre toute la Bible en Occident, où l'on ne puise plus alors qu'aux valeurs sûres.

La reprise d'une activité exégétique se produit dans le troisième tiers du XI^e siècle. Le terrain se fait maintenant plus ferme. La piste funéraire est désormais bien implantée, mais elle n'était qu'un leurre, que Dudon démasquait à son insu. D'autres stratégies, orthodoxes tout à fait, deviennent imaginables. Les documents proprement exégétiques en provenance du royaume capétien restent infimes par le nombre, jusqu'au commentaire d'Anselme de Laon. Pourtant leur réapparition atteste une réelle libération du potentiel apocalyptique. Après le Millénaire, les carcans de l'interprétation semblent se relâcher, et des accents tout nouveaux, inouïs, se font entendre.

Libération? Il convient de rester prudent, car avant une glose rémoise qui est le témoin le plus ancien du commentaire d'Anselme de Laon, je ne puis alléguer à coup sûr que deux autres gloses. L'une est écrite à Albi, au comté de Toulouse, dans le dernier quart du XI^e siècle; et c'est sans doute de la même époque, mais dans le Nord du Royaume capétien, que vient une glose conservée au Vatican⁴⁰. Adossées au travail d'Anselme, elles marquent une dérive fantastique par rapport aux précédents carolingiens. J'en ai tout à l'heure signalé deux traits corrélatifs: le retour à Bède, et l'historicisation du modèle de lecture. Toutefois la libération du potentiel s'avère différemment contrôlée dans le Midi et dans le Nord. Le maître d'Albi manifeste un conservatisme surprenant dans le choix du modèle exégétique: il fait un abrégé de Haimon, et sans doute par l'intermédiaire de celui-ci remonte à une source majeure, les *Moralia in Job*. Et il refuse, en deçà même de Haimon, toute division septénaire de l'Apocalypse. Au Nord, peut-être à Saint-Amand, on se livre à une fusion timide de Haimon et de Bède, sans historicisme trop net. Si libération il y a, c'est que le chemin pris ici et là débouche clairement sur une exégèse rénovée de fond en comble, à Laon, et vers la Glose 'ordinaire'. Mais la réalité géographique atteste d'ores et déjà un décalage croissant entre le Midi et le Nord. Les clercs des chapitres méridionaux paraissent tenir ferme les rênes, empêchant toute remontée de Beatus et toute descente des spéculations septentrionales, contrôlant fermement toute innovation. À cet égard, on se demande si la raideur des savants méridionaux n'a pas favorisé longtemps, en Toulousain et en

⁴⁰ REIMS, BM 135 (vers 1100; Saint-Thierry), f. 1-50: voir note 13, *supra*. ALBI, BM 45 (fin XI^e s.; chapitre d'Albi), f. 1-15. VATICAN, *Regin. lat. 21* (fin XI^e s.; Nord de la France, peut-être Saint-Amand), f. 1-24.

Languedoc qui ignorent le nouveau matériel exégétique encore au milieu du XII^e siècle, ces conventicules des aspirants à la réforme ecclésiastique : n'est-ce pas d'eux que partiront les cohortes hérétiques ?

La véritable libération se produit dans deux zones à mieux fouiller, en France du Nord et dans l'Italie septentrionale, d'où vient encore une glose, incomplète malheureusement⁴¹. Dans ces écrits scolaires, très timidement malgré tout à Albi, plus nettement en Italie du Nord, très fermement en France du Nord, une double tendance est décelée. C'est d'abord la manifestation d'un recentrage bien grégorien sur l'Église visible. Il faut enrayer au plus tôt l'hémorragie de ces gens qui croient au Christ, mais vénèrent en réalité un Antéchrist⁴². À l'heure du 6^e Sceau, dit-on en Italie du Nord, on s'assemblera sous la houlette des patriarches, des évêques, des diacres (doyens ?) et des prêtres ; c'est une piste que va amplifier toute la génération des commentateurs depuis Anselme de Laon, dans le premier tiers du XII^e siècle⁴³. Mais le rééquilibrage s'opère dès à présent, et précisément parce que la tendance porte à connoter le présent comme le temps de la paix bénie, dans l'épaisseur d'un printemps neuf⁴⁴. Le recentrage grégorien s'affiche aussi dans le crédit massif dont bénéficient les *predicatores* de ce temps⁴⁵. Et la voie royale des prêcheurs s'élargit sans cesse, grâce à Anselme. Il s'agit bien de rafraîchir la face visible de l'Église. Ainsi pousse-t-on le lecteur savant, mais aussi l'auditeur à passer du *secretum mentis*, de la contemplation où se réfugiaient les auteurs du VIII^e et du IX^e siècle, à l'aveu public, à l'adhésion à une *lex et doctrina* précise face à tous⁴⁶. Dans cette ligne se développe encore le rappel de l'idéal évangélique : le thème de l'imitation du Christ, jusque là très flou dans les commentaires et qualifiant plutôt

⁴¹ VIENNE, ÖNB 1128 (début du XII^e s. ; Italie du Nord), f. 22v-40v.

⁴² VAT., Regin. lat. 21, 18r, sur Ap 18,7 ss.

⁴³ VIENNE 1128, 27r, sur Ap 6,14 ss. : *patriarchae, episcopi, diaconi, presbyteri, in dei famulatu* (séquence identique dans les commentaires italiens du premier tiers du XII^e s., comme VATICAN, Vat. lat. 134, f. 82r ; séquence proche chez Anselme de Laon : BRUGES, SB 55, 82ra).

⁴⁴ Sur Ap. 2,7, *uincti dabo edere de ligno uitae*, le maître d'Albi comprend comme Haimon que le Christ se donnera au fidèle *meipsum dabo illi in remunerationem, cum eum perduxero ad meam contemplationem, in presenti ecclesia aut in uitam aeternam* (2v = PL 117, 968 C), mais il précise au delà de Haimon, *in presenti ecclesia maxime*.

⁴⁵ On peut voir, par ex. sur Ap 6,6 (*triticum-hordeum*) comment se déplace la représentation hiérarchique, d'un rapport de pouvoir à un rapport de perfection : les carolingiens utilisent un couple *predicatores-subiecti*, absolument équivalent à *prelatis-subiecti* (PL 117, 1027), que les auteurs du début du XII^e s. transforment en un autre couple des *perfectiores-minus perfecti*.

⁴⁶ Ce qui est dit du grand silence à l'ouverture du 7^e Sceau illustre ce mouvement : comparer Haimon (c. 1043 D), suivi encore par ALBI, BM 45, 7r, à VAT. Regin. lat. 21, 8v.

les *sancti praedicatores*, se diffuse lentement; il est assorti de l'exigence d'une nouvelle pauvreté pour les membres de l'Église. Ce sont là autant de traits que la postérité d'Anselme accuse et renforce, au fur et à mesure que se répand la réforme.

La seconde tendance est beaucoup plus surprenante, car on la ressent mal à la lecture des écrits spirituels de l'époque. Il s'agit bel et bien d'une dénonciation radicale du mal en ce monde. Elle occupe peu de place dans les documents parce que la vertu du glossateur est la sobriété. Mais dès la fin du XI^e siècle, on désigne à Albi le mal: c'est la *tyrannis* des puissants, ces spoliateurs qui se livrent aux exactions: ceci dans un Midi où l'on croit trop facilement que la puissance comtale ne connaît pas d'éclipses. Les cavaliers maléfiques d'Ap 9,17 avaient pour Ambroise Autpert le visage des prédicateurs de la fausseté et celui de leurs séides; plus tard Haimon reconnaissait en eux les *magistri errorum*, les hérétiques et les *potentes* qui sont leur bras séculier, enfin le glossateur d'Albi voit en eux pêle-mêle les démons, les maîtres d'erreur et les puissants de ce monde. Plus au Nord, on tient le rythme de l'accusation. Puisque le principe du mal, c'est l'appropriation du pouvoir de ban, le vice le plus répandu et le plus malfaisant est l'abus des mauvaises coutumes extorquées au peuple⁴⁷.

Ainsi apparaît, peu à peu, un ton nouveau dans les gloses et dans les commentaires de l'Apocalypse: à touches très discrètes mais sensibles sitôt qu'on suit la piste avec attention. La racine du péché prend alors un nom: c'est le nouvel ordre féodo-vassalique, celui qui canonise l'exploitation de l'homme par l'homme et qui s'étend lentement sur tout l'Occident. Voyons là une autre stratégie, de la dénonciation, dont certains parmi les meilleurs des clercs se font les agents pour leurs auditoires urbains. Inutile de dire que ce ton n'a pas été supporté longtemps, et qu'on battit retraite dès le second quart du XII^e siècle. On revint à des sentiments plus bénins, on remit Haimon en selle dans la nouvelle Glose de l'Apocalypse, décidément inoffensive. Mais voilà une autre histoire qui est contée ailleurs⁴⁸.

⁴⁷ Là où Haimon parlait du *potentatus huius saeculi* voué au diable (sur Ap 13,2), le maître d'Albi souligne le caractère foncièrement tyrannique de ce pouvoir laïque (9v). La dérive de la cavalerie maléfique se lit sur Ap 9,17: d'Ambroise Autpert (p. 359-360) à Haimon (c. 1058 A), puis ALBI 45, 8r. Les commentaires anselmiens dénoncent les mauvaises coutumes à propos de Ap 18,9-17.

⁴⁸ Le commentaire de PL 162 (Stegmüller n° 7142) corrige, dès le second quart du XII^e s., les thèses d'Anselme; il prélude à la Glose 'ordinaire' de l'Apocalypse. Voir dans *Le Moyen Âge et la Bible*, éd. P. Riché et G. Lobrichon, (Paris, 1984), une mise au point sur la Glose de la Bible, p. 95ss.

Réunissons maintenant les fils, brièvement. La voie d'Ambroise Autpert, et son relais auxerrois, était celle d'une spiritualisation du combat terrestre, celle du château intérieur, et elle aura pu exercer une véritable domination jusqu'à la fin du XI^e siècle. À cette date, on exploite encore le filon dans le Midi, parce que ces régions n'en sont qu'à leurs premières expériences d'une féodalité nouvelle. La pensée de l'Apocalypse dans ce cadre me paraît profondément conservatrice, elle s'exprime dans une lamentation sur la débilite profonde du pouvoir en ce monde. Ce pessimisme incite à une stratégie funéraire, complexe, dont l'objectif essentiel est de renforcer l'union des vivants avec les morts, autour des corps saints naturellement : enrober en somme les initiatives humaines dans l'insensible éternité. Au début du XI^e siècle, les hérétiques et leurs bourreaux participent encore de cette même certitude, profondément pessimiste ; ce qui les sépare est une question de degré dans la pratique vécue de cette sombre mélancolie.

Dans les régions où le nouveau système féodo-vassalique atouche à sa parfaite stature, en France du Nord surtout, plus mollement en Italie du Nord en raison du tissu urbain déjà solide, la voie ambrosienne révisée par Haimon dépérit rapidement, s'effondre à la fin du XI^e siècle. La contemplation de l'Apocalypse n'a plus goût aux substituts, on cesse de voir dans le livre inspiré l'invite à la grande liturgie funéraire de la Chrétienté. Ce qui survient alors, presque avec violence, est une critique radicale du nouvel ordre social. On n'est pas surpris de constater que cette réaction comminatoire émerge dans les centres avancés de l'expérimentation sociale, dans les régions urbanisées, et par exemple à Laon, centre de premier plan encore à la fin du XI^e siècle. Cette critique trouvait un terrain accueillant dans une Église glissant pour cause de réforme dans une phase conflictuelle ; elle reprenait en effet les mots d'ordre des légats romains. Et ce temps de l'Apocalypse dura jusqu'à ce que les clercs rétablissent l'entente avec les princes de ce monde, très bientôt.

L'histoire du XII^e siècle occidental montre largement les lieux où se conclut l'entente ; quand la stratégie matrimoniale des clercs rejoint celle des seigneurs, quand les rois et les papes engagent l'Occident sur les voies de la Croisade ou de la Reconquête, la prophétie de l'Apocalypse enfin cesse d'être audible au grand nombre. Dans les écoles, on l'a reléguée dès le troisième quart du siècle au rang obscur de document d'étude. À cette heure, l'Apocalypse est discréditée. Ses interprètes de la fin du XI^e siècle y avaient puisé les arguments d'une conscience historique depuis des siècles et jusque-là en sommeil ; une historiographie conquérante en

naquit, y fit son lit, et la supplanta. Décidément l'Apocalypse ne pouvait faire bon ménage avec la réussite séculière. Il fallait un Calabrais, Joachim, pour en extraire une sève nouvelle.

Collège de France, Paris

COLOMAN VIOLA

JUGEMENTS DE DIEU ET JUGEMENT DERNIER

Saint Augustin et la scolastique naissante
(Fin XI^e—milieu XIII^e siècles)

Cet essai a pour objet principal l'étude du sens et de la place du jugement dernier dans les synthèses de théologie qui commencent à voir le jour pendant la période que j'appelle la scolastique naissante et qui, dans mon esprit, doit s'étaler de la fin du XI^e siècle jusqu'au milieu du XIII^e siècle, tout en reconnaissant la part de l'arbitraire dans le choix de la période et des auteurs que j'ai l'intention de consulter. Pour découvrir la place qu'ils assignèrent à l'eschatologie et, en particulier, au jugement dernier, je propose donc l'examen d'un certain nombre d'auteurs, de tendances diverses, de cette période, tels saint Anselme, considéré comme le père de la scolastique, période de formation des grandes synthèses théologiques, Abélard, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Pierre le Mangeur, Richard de Saint-Victor, Alain de Lille, Guillaume d'Auxerre, Jean de la Rochelle, Alexandre de Halès, saint Albert le Grand pour en arriver enfin à saint Thomas d'Aquin, tout en me référant continuellement à saint Augustin, modèle et source principale des théologiens des époques postérieures¹.

¹ Depuis saint Augustin, le cadre de la synthèse théologique est la structure même du Credo: 'Le Credo est la base de toute synthèse théologique: saint Augustin y a recouru dans celles qu'il nous a laissées. La plus parfaite est l'Enchiridion (421) ...', cf. la remarque de Cayré dans *Œuvres de s. Augustin*, 1. *Introduction générale*, éd. Cayré-Van Steenberghe (Paris, 1949), p. 49. Sur la place du jugement dans les différents symboles, v. art. 'Jugement', *DTC*, t. 8, col. 1721-1726. Voir aussi K. Barth, *Dogmatik im Grundriss* (Zürich, 1947); Karl Rahner, 'Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik', dans *Schriften zur Theologie*, Bd. I (Einsiedeln-Zürich-Köln, 1956), p. 152 svv.—Dans son essai de synthèse de la dogmatique, Rahner place à la fin (F., p. 47) le traité d'eschatologie qui débute par une 'gnoséologie théologique des énoncés eschatologiques' vus dans leur possibilité et leurs limites. Remarquons la tendance 'kantienne' qui apparaît dans ce thème introductoire qui insiste sur la théorie de la connaissance ainsi que sur l'aspect de 'possibilité' (de même qu'au début de l'Aufriss: 'Idee jeder möglichen Offenbarung in die Welt hinein I. Der Gott einer möglichen Offenbarung ...' cf. *ibid.*, p. 29). Le jugement dernier est rangé au 4^e point des 'Eschata' qui comprend selon Rahner les éléments particuliers de l'eschatologie: '4. Die Einzellemente der Eschatologie—a) Die Wiederkunft Christi. b) Die Auferstehung des Fleisches. c) Das allgemeine Gericht. d) Die Hölle als Gesamtschicksal des 'Corpus diaboli'. e) Der Himmel als das ewige Reich Gottes des Vaters'. Cf. *ibid.*, p. 47.—L'articulation du traité proposée par Rahner correspond à la grande division classique;

Avant d'aborder les auteurs et leurs textes, il convient de faire quelques remarques préliminaires concernant la méthode et les objectifs de ces recherches.

1. Pour traiter du problème historique du jugement dernier, plusieurs voies, plusieurs 'méthodes' s'offrent spontanément : on peut essayer de découvrir la présence ou les traces de ce thème dans un nombre considérable de genres littéraires aussi bien profanes que sacrés ou théologiques de l'époque. Pensons seulement aux œuvres exégétiques, tels les nombreux commentaires de l'Apocalypse et des chapitres de l'Évangile de saint Matthieu contenant les discours eschatologiques du Christ².

Rahner, comme les grands théologiens du Moyen âge, termine aussi son projet de synthèse dogmatique par le ciel 'comme le royaume éternel de Dieu'. Chez lui aussi nous retrouvons la résonance de la 'Cité de Dieu' d'Augustin. Toutefois, contrairement aux auteurs du Moyen âge, Rahner n'envisage pas de donner une place au jugement dernier dans la christologie. Sur sa théorie des 'énoncés eschatologiques' voir K. Rahner, 'Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen', dans *Schriften zur Theologie*, Bd. 4 (Einsiedeln, 1960), p. 401-428.—Sur quelques problèmes actuels de l'eschatologie voir Hans Urs von Balthasar, 'Eschatologie', dans *Fragen der Theologie heute*, hrsg. von J. Feiner, J. Trütsch u. F. Böckle (Einsiedeln-Zürich-Köln, 1960), p. 403-424; Idem, 'Les jugements de Dieu dans l'Apocalypse', dans *Communio*, n. X, 1 (1985), p. 8-16; Walter Kasper, 'L'espérance de la venue définitive de Jésus-Christ dans la gloire', *ibid.*, p. 17-33.

² Certains théologiens parlent actuellement de 'concentration christologique' à propos de l'eschatologie, cf. Walter Kasper, 'L'espérance de la venue définitive de Jésus-Christ dans la gloire', dans *Communio*, n. X, 1 (1985), p. 23-26. Toutefois, la 'concentration christologique de l'eschatologie' mise en relief actuellement par ces derniers n'est pas en fait une nouveauté : l'eschatologie est donnée comme essentiellement christologique dans les sources bibliques, elle est affirmée comme telle sans aucune ambiguïté dans tous les symboles (cf. article 'Jugement' dans *DTC*, t. 8, col. 1721-1722) et c'est ainsi que les théologiens du Moyen âge l'ont compris. Il suffit de se rappeler par exemple les chapitres de la fin du livre IV de la 'Somme contre les Gentils' de saint Thomas. Voir en particulier c. 79 : 'Quod per Christum resurrectio corporum sit futura—Quia vero supra ostensum est quod per Christum liberati sumus ab his quae per peccatum primi hominis incurrimus; peccante autem primo homine non solum in nos peccatum derivatum est, sed etiam mors, quae est poena peccati ... necessarium est quod per Christum ab utroque liberemur, et a culpa scilicet et a morte ... Effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpae ... Effectum autem resurrectionis Christi quantum ad liberationem a morte in fine saeculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus'. Quant au jugement dernier, il convient aussi essentiellement au Christ : 'Et quia Christus sua humanitate, secundum quam passus est et resurrexit, nobis et resurrectionem et vitam aeternam promeruit; sibi competit illud commune iudicium, quo resurgentes vel praemiantur vel puniuntur', cf. *ScG*, IV, 96.—Le seul théologien à avoir attribué la parousie au Père semble être Abélard dont l'opinion fut condamnée par Innocent II : 'Quod adventus in fine saeculi possit attribui Patri', cf. article 'Abélard', dans *DTC*, I, col. 45, 47. Toutefois, on ne peut pas affirmer avec certitude qu'Abélard ait professé cette doctrine étant donné que le passage de l'*Expositio symboli* (*PL* 178, col. 626) d'où visiblement on avait tiré la proposition condamnée peut être interprété d'une façon orthodoxe. Ajoutons tout de suite que l'opinion attribuée à Abélard est en contradiction avec le passage que nous avons relevé

Toutefois, il nous a semblé préférable de choisir, comme première approche de la problématique, principalement l'étude des grandes synthèses théologiques de l'époque, afin de mieux situer les thèmes eschatologiques et, en particulier, ceux concernant le jugement dernier, à l'intérieur de l'ensemble des questions que les théologiens se sont posées au sujet du contenu de la Révélation, ce qui nous permettra d'écartier les dangers que représente tout sujet de monographie isolé de son contexte qui est en l'occurrence la *plénitude* de la Révélation. Cette préférence méthodologique explique aussi le choix de la période historique que couvrent ces recherches.

2. D'autre part, indépendamment de la place qui revient au jugement dernier dans l'ensemble des questions qui intéressent les théologiens, nous voudrions montrer aussi la place de celui-ci par rapport aux autres jugements de Dieu. Car, la notion même du jugement *dernier* implique logiquement qu'il existe aussi d'autres jugements de Dieu. Déjà un examen rapide du vocabulaire du jugement qui précèdera l'examen des différents genres littéraires et des synthèses où le thème du jugement dernier est présent montrera que, selon les auteurs que nous examinerons, il existe une multiplicité de jugements de Dieu, dont bientôt deux seront mis en évidence en raison de leur importance: à savoir le jugement particulier et le jugement dernier. Étant donné la tendance actuelle chez certains théologiens de vouloir ramener le jugement particulier au jugement dernier, il nous a semblé bon de verser dans le débat quelques éléments historiques et doctrinaux susceptibles d'éclairer davantage l'intention des auteurs du Moyen âge qui ont contribué au développement de la thèse théologique de l'existence d'un jugement particulier au moment de la mort de chaque homme³. Toutefois, si Dieu est considéré

dans sa *Theologia Christiana* où le [deuxième] jugement dans la majesté est formellement attribué au Christ. Nous y reviendrons plus loin.

Notons en passant que selon K. Rahner (cf. 'Das letzte Gericht, V. Systematisch', dans J. Höfer—K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IV (Freiburg, 1960), col. 734-736), le jugement dernier doit être considéré en relation avec l'achèvement du monde et de l'histoire comme totalité ('... im Zusammenhang mit der Vollendung der Welt und der Geschichte als ganzer ...'). Cependant, cet achèvement ne doit pas être entendu comme le résultat d'une évolution intramondaine, mais comme celui d'une décision souveraine de Dieu ('... diese Vollendung nicht einfach das Ergebnis der weltimmanenten Entwicklung, sondern von der souveränen Verfügung Gottes ...'). Toutefois, cette interprétation ne tient pas suffisamment compte du rôle essentiel du Christ.

³ Actuellement, les théologiens ont tendance à ne parler que d'un seul jugement laissant complètement dans l'ombre l'existence d'un 'premier' jugement qui suivrait la mort de chaque individu. Cf. Walter Kasper, 'L'espérance de la venue définitive de Jésus-Christ dans la gloire', dans *Communio*, n. X, 1 (1985), p. 23-26—Sans avoir l'intention de prendre

comme juge—la Bible en témoigne d'une manière éclatante—, Il n'est pas que juge: c'est une vérité qu'il faut tenir sans cesse devant les yeux; et même s'Il est juge, Il ne l'est pas seulement pour condamner mais aussi pour sauver et pour récompenser.

L'examen des synthèses théologiques sera précédé par celui d'autres genres littéraires de l'époque qui précéderent celles-ci pour montrer la place et le sens que certains auteurs attribuèrent au thème du jugement dernier dans leurs monographies ou traités de moindre importance. Cette partie sera introduite par une brève considération concernant les signes précédant le jugement dernier afin de mettre en relief l'attitude de prudence des théologiens face à des interprétations parfois tendancieuses des images contenues dans les discours eschatologiques annonçant la fin du monde et le jugement dernier.

3. L'étude des différents genres littéraires théologiques de l'époque doit servir aussi à l'établissement de la vérité historique de cette dernière. En effet, certains historiens décrivent volontiers le Moyen âge comme l'époque où 'les hommes voyaient en Dieu surtout un juge' et où ils 'donnaient à leur vie comme préoccupation essentielle la constitution d'un dossier'⁴. Les gens du Moyen âge auraient vécu sous la peur—sinon

part à cette controverse marquée par un effort de synthèse et d'unification parfois exagéré—parce qu'il ne tient pas toujours suffisamment compte de la diversité d'éléments irréductibles—des données multiples de l'eschatologie biblique (tendance habituelle à ramener tout à l'Un), je montrerai plus loin l'insuffisance et l'ambiguïté du principe herméneutique proposé par Karl Rahner pour interpréter les énoncés eschatologiques. Avant tout, je voudrais montrer sur quelques exemples comment le problème se pose et se résout dans l'histoire de la 'théologie naissante'. En attendant, je me permets de relever l'erreur historique commise par P. Gisel qui dit: 'Les développements de la théologie catholique ont souvent distingué une eschatologie personnelle (mort, jugement particulier, purgatoire, enfer et ciel) et une eschatologie universelle (résurrection des morts, parousie, jugement du monde et instauration définitive du Règne de Dieu). Ces développements sont relativement tardifs (la première mention doctrinale d'un jugement particulier apparaît en 1274, au II^e concile de Lyon). Ils apparaissent problématiques ... Mais, bibliquement et chez les Pères, les deux aspects sont profondément solidaires ...', cf. Pierre Gisel, 'Création et eschatologie', dans *Initiation à la pratique de la Théologie*, sous la dir. de B. Lauret et F. Refoulé, T. III: *Dogmatique 2* (Paris, 1983), p. 714. Ainsi qu'on vient de le voir, l'idée d'une multiplicité de jugements de Dieu est affirmée par saint Augustin; quant à la doctrine de l'existence de deux jugements distincts—l'un après la mort de l'individu, l'autre à la fin du monde—elle est certainement acquise depuis Abélard, donc bien antérieure au II^e Concile de Lyon. D'autre part, il serait inexact de dire que, dans la pensée des auteurs que j'étudie, les deux jugements ne soient pas en même temps solidaires, bien qu'envisagés selon des aspects différents. Je renvoie surtout aux considérations de saint Thomas qui explique bien pourquoi il n'y a aucun inconvénient de dire que Dieu juge deux fois. Saint Thomas trouve l'unification des deux jugements en Dieu, mais 'secundum diversa', selon des points de vue différents. Voir ici note n. 50.

⁴ Cf. Jacques Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Les grandes civilisations, dir. par Raymond Bloch (Paris, 1965), p. 606. Voir aussi pp. 205, 241, 244 sv.

la terreur—qui aurait été un ‘sentiment très répandu sous sa forme individuelle et surtout collective, face aux calamités et à la crainte de l’Enfer’⁵. Est-il besoin de le dire, pareille vue d’historiens n’est pas tout à fait exempte d’arrière-pensées et qui se voit dispensée de regarder en face tous les documents susceptibles de donner un éclairage complet aux différents aspects de la réalité historique. Il ne manque pas non plus d’historiens récents qui parlent de la ‘culpabilisation de l’Occident’ ou, plus exactement, qui décrivent le phénomène de ce qu’ils appellent ‘la culpabilisation en Occident’. Ainsi, d’après Jean Delumeau, du XIII^e au XVIII^e siècle, l’Église n’aurait cessé de prêcher la ‘pastorale de la peur’⁶.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 622.

⁶ Récemment, deux ouvrages de tendance sociologique ont été publiés par l’auteur pour mettre en relief la prédication de la peur : Jean Delumeau, *Le Christianisme va-t-il mourir?* (Paris, 1977); *Id.*, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles* (Paris, 1983).—Dans ce dernier ouvrage—imposant par son volume et alléchant, pour certains esprits, par son titre,—l’auteur suit la méthode très sélective de Jacques Le Goff, en adoptant décidément les vues pessimistes et les jugements très négatifs et ‘culpabilisants’ de ce dernier : le Moyen âge est caractérisé par le signe distinctif de la peur et de la terreur. Jean Delumeau présente ici une monographie susceptible, à son avis, de caractériser le Moyen âge et les siècles qui le suivent par ce qu’il appelle ‘la pastorale de la peur’ (p. 369 svv.).

Quant à la méthode de l’auteur, il y a lieu de commencer par une remarque qui atteint le fond même du problème. Il existe un réel danger lorsqu’on se propose de faire une monographie, à savoir celui de vouloir ériger le sujet choisi de la monographie en absolu et exclusif. L’historien a beau vouloir embrasser tous les documents écrits concernant le sujet de sa monographie, il ne parviendra jamais à prouver par là qu’il n’existe pas d’autres documents susceptibles d’étayer éventuellement des sujets différents. C’est le cas de Jean Delumeau. En effet, on pourrait remplir des bibliothèques prouvant le bonheur et la joie que produisait partout—même dans les pires persécutions—l’annonce de la ‘bonne nouvelle’. C’est une véritable gageure de vouloir réduire ‘l’histoire’ de la ‘bonne nouvelle’ en une ‘histoire de la peur’. C’est méconnaître complètement les données essentielles de la doctrine chrétienne et celles de l’histoire de l’Église. Donc l’auteur pêche par omission. Aussi bien est-il très aléatoire de conclure à partir de l’ouvrage de tel auteur à la ‘mentalité’ d’une époque, même en s’appuyant sur des statistiques de la diffusion de l’ouvrage ou sur la proportion ‘quantitative’ des thèmes (p. 536 svv.). La mentalité demeure difficilement exprimable par des chiffres.—D’autre part,—et cela concerne directement le sujet de notre présent article,—il est tout à fait faux de prétendre que par exemple le thème du jugement dernier—avec tout ce qu’il comporte comme composant dramatique susceptible de provoquer ce que j’appellerais une ‘peur salutaire’ qui n’est d’ailleurs pas la même chose que par exemple l’‘Angst’ heideggerien—pas plus que celle provoquée par la philosophie du maître de Fribourg décrivant l’existence de l’homme comme étant un ‘Sein zum Tode’—est une affaire de pure ‘mentalité’ d’une époque. Les discours eschatologiques de l’Ancien Testament ainsi que ceux du Nouveau établissent suffisamment la raison d’être et la présence continue du thème du jugement dernier, thème qui fait partie du Credo (‘inde venturus est iudicare vivos et mortuos’). Il ne s’agit donc pas là d’un libre choix, mais d’un des dogmes fondamentaux du christianisme qui, par ailleurs, est à la fois porteur de crainte salutaire, certes, mais aussi d’immense joie et d’espoir. Là encore, l’auteur pêche par omission. Pour être valable au point de vue méthodologique, une monographie sur la peur devrait tout au moins distinguer et bien analyser, sans les confondre, plusieurs espèces de peur, dont la peur salutaire, ainsi que l’a fait par exemple Alain de Lille dans un de ses

Sous le poids d'arguments historiques et psychologiques et en raison d'une certaine idée que l'on se fait du passé du christianisme, il existe de nos jours des tendances à présenter Dieu presque exclusivement comme le Dieu-Amour ou le Dieu de la miséricorde tout en essayant de mitiger voire même d'effacer la justice divine et ses effets⁷. Remarquons tout de suite que pareil phénomène 'psychologique' n'est pas tout à fait nouveau dans la vie de l'Église et qu'il n'a pas pu échapper à l'attention de saint Augustin, pasteur d'âmes. En effet, dans la 'Cité de Dieu', celui-ci évoque le souvenir d'entretiens singuliers qu'il avait eus avec des gens dont l'attitude et la 'mentalité' ressemblent admirablement à celles de certains de nos contemporains :

Sunt etiam,—dit-il— quales in colloctionibus nostris ipse sum expertus, qui cum venerari videantur Scripturas sanctas, moribus improbandi sunt; et agendo causam suam, multo maiorem quam isti misericordiam Deo tribuunt erga humanum genus. Dicunt enim de malis et infidelibus hominibus divinitus quidem verum praedictum esse, quod digni sunt poena: sed cum ad iudicium ventum fuerit, misericordiam esse superataram. Donabit enim eos, inquiunt, misericors Deus precibus et intercessionibus sanctorum suorum⁸.

sermons (*Sermo III, 'De timore iudicii'*: 'Est enim triplex timor, scilicet timor horrois, timor cautelae, timor reverentiae. Timor horrois est quo timemus seu horremus poenam; timor cautelae, quo cavemus culpam et etiam poenam; timor reverentiae, quo divinam reveremur maiestatem. Horum primus erudit, secundus provehit, tertius consummat et perficit': cf. *PL t. 210, col. 204*)—Car on ne peut pas mettre sur le même pied la peur devant les catastrophes de la nature ou devant celles causées par les guerres avec la peur salutaire qui est une véritable sagesse inculquée précisément par le livre de la Sagesse et qui est porteuse de joie et de bonheur: 'Timor Domini gloria, et gloriatio, et laetitia, et corona exultationis. Timor Domini delectabit cor; et dabit laetitiam, et gaudium, et longitudinem dierum' (*Eccli., I, 11-12*). Pour une bonne pédagogie 'sociale', il est tout à fait superflu de vouloir 'dénoncer' la 'pastorale de la peur' s'inspirant d'une sagesse véritable pour la remplacer par une 'autre pastorale de la peur' fondée sur l'autorité de Freud et de Jung (p. 9). La peur demeure donc ainsi d'après l'auteur une nécessité sociale. Mais quelle peur? Il ne nous le dit pas. Et pour terminer, j'adresse encore à l'auteur quelques questions susceptibles, à mon avis, de 'remettre en question' la méthode même dont il se sert: Est-il sûr que les gens de notre époque n'ont pas peur? (Tantôt, j'ai déjà fait allusion à la description heideggerienne de l'existence; maintenant, j'évoque la menace d'une conflagration universelle, présente dans les discours eschatologiques, mais plus que jamais réelle à cause du danger du nucléaire). N'est-il pas vrai aussi qu'à notre siècle les êtres humains sont soumis dans certains pays à une véritable 'pastorale' de la terreur? Ceci étant, peut-on alors affirmer selon les règles d'une logique élémentaire, que la peur est le 'signe distinctif' d'une époque que l'on se propose de dénigrer—ainsi que Jacques Le Goff l'a déjà entrepris auparavant—du seul fait qu'elle s'affirmait chrétienne?

⁷ Voir aussi un récent numéro de la revue *Communio* sur le Jugement dernier: Thomas Langan, 'Un jugement qui libère', dans *Communio* X, 1, Janvier-Février 1985, p. 48-53; Henri Hudé, 'Dieu me jugera', *ibid.*, p. 62-75.

⁸ Cf. *S. Augustini De civitate Dei*, XXI, c. 18, *PL* 41, col. 732, n. 1.

Augustin fait allusion ici à des personnes qui, certes, respectent les Écritures, mais dont les mœurs ne sont pas sans reproche : pour défendre leur propre cause, celles-ci— contrairement aux autres—ont tendance à attribuer à Dieu beaucoup plus de miséricorde qu'il ne faut à l'égard du genre humain ... en oubliant complètement les exigences de la justice divine. Tout en essayant de comprendre la psychologie profonde de ces gens, saint Augustin ne s'est pas montré prêt pour autant à sacrifier l'image biblique et authentique de Dieu dans toute sa richesse et complexité, pas plus que les autres théologiens qui à sa suite—tel un saint Anselme dans son *Proslogion*, c. 8-11—au lieu d'exalter l'un aux dépens de l'autre, s'efforçaient de concilier entre eux les mystères de la justice et de la miséricorde de Dieu.

I. LE VOCABULAIRE DU 'JUGEMENT'

Avant d'aborder les problèmes historiques et spéculatifs concernant le jugement dernier, il est indispensable de relever le vocabulaire chez les différents auteurs qui traitent de ce sujet. En effet, ainsi que nous le verrons tout de suite, le vocabulaire lui-même trahit déjà certaines options ou certaines préoccupations théologiques dont il faut tenir compte lorsqu'on aborde le problème historique du jugement dernier. Ce qui est surprenant à première vue—et c'est bien le cas de saint Augustin—c'est que le jugement dernier n'est selon lui que l'achèvement final d'une multiplicité de jugements divins. Car, dans la pensée d'Augustin, fondée sur des textes bibliques explicites, il ne s'agit pas seulement de deux jugements—l'un après la mort, l'autre à la fin du monde—: Dieu juge continuellement dans l'histoire⁹. Le jugement dernier est donc considéré comme l'achèvement d'une série de jugements que Dieu prononce au cours de l'histoire du genre humain dont le

⁹ Si, selon la pensée de saint Augustin, Dieu juge continuellement dans l'histoire depuis la création, cela ne veut pas dire que 1 : Dieu ne fait que juger. Ce serait donc une erreur logique d'en conclure que saint Augustin se représentait Dieu surtout ou uniquement comme juge. N'oublions pas que l'évêque d'Hippone mérita d'être appelé le Docteur de la grâce; 2 : le 'Dieu qui juge' ne signifie pas chez lui nécessairement le 'Dieu qui condamne'. Nous verrons tantôt que, selon Augustin, Dieu juge aussi pour conserver les créatures douées de raison sur le chemin du bonheur, même indépendamment de la chute des anges et du premier homme.—Pour le sens biblique du jugement, voir l'article κρινω dans G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart, 1938), Bd. III, p. 920-955. Dieu est représenté comme juge dont le jugement est certes en étroite relation avec le péché, donc le châtement—il concerne donc l'action de l'homme et ses conséquences (p. 941,4)—mais aussi avec la grâce et la miséricorde (p. 929,1-2). Le jugement divin commence dans cette vie (p. 941,34).

premier est la condamnation de l'homme après le péché d'Adam et d'Ève.

Selon la pensée d'Augustin qui suivra de près les idées de saint Jérôme¹⁰, la justice de Dieu s'exerce dans le monde d'une manière permanente. En s'appuyant sur la tradition biblique, Augustin insiste sur la multiplicité des jugements de Dieu :

Multa autem sunt iudicia Dei: unde dicitur in Psalmo, 'Iudicia tua abyssus multa' (Ps. 35,7). Dicit etiam Apostolus, 'O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam inscrutabilia sunt iudicia eius' (Rom. 11,33)! Ex quibus iudiciis etiam hoc est quod hic ait Dominus, 'Nunc iudicium est mundi'; servato illo iudicio in fine, ubi novissime vivi et mortui iudicandi sunt¹¹.

Dans la 'Cité de Dieu', Augustin distingue trois catégories de jugements de Dieu :

1. 'prima iudicia'; 2. 'media Dei iudicia'; 3. 'novissimum iudicium'¹². Toutefois, Dieu se réserve un 'jour' à la fin du monde pour séparer définitivement les deux Cités. L'idée de deux sortes de jugements de Dieu—toutes deux se rapportant au monde, l'une dans son état actuel, l'autre à la fin des temps—s'exprime très clairement chez Augustin par la terminologie 'iudicium discretionis' et 'iudicium damnationis', et il distingue ainsi ces deux jugements toujours dans la perspective des deux Cités et toujours selon les œuvres de chacun¹³.

Le jugement dernier est appelé par saint Augustin 'iudicium novissimum' ou 'jour du jugement au sens propre': 'dies iudicii proprie...'¹⁴; '... cum diem iudicii Dei dicimus, addimus ultimum vel novissimum'¹⁵; ou encore 'novissimus dies'¹⁶; 'iudicium extremum' ou 'iudicium universum'¹⁷; 'novissimum tempus'¹⁸.—Il faut retenir aussi chez Augustin une

¹⁰ Cf. J. Rivière, 'Jugement', dans *DTC*, t. 8, col. 1797.

¹¹ *S. Augustini In Ioan. Tract.* 52, c. 12, *PL* 35, col. 1771.

¹² *Id.*, *De civ. Dei*, II, c. 1, n. 2; *PL* 41, col. 659.

¹³ *Id.*, *In Ioan. Tract.* 52, c. 6-7, *PL* 35, col. 1771-1772. Voir aussi *De consensu Evangelistarum*, II, c. 29, *PL* 34, col. 1113 où Augustin s'appuie sur le Psaume 42,1 pour affirmer l'existence du 'iudicium discretionis' (jugement de 'séparation' par lequel Dieu sépare dans cette vie les bons des gens impies): '... iudicium aliter accipitur, de quo dictum est, 'Qui bene fecerunt, in resurrectionem vitae; qui male fecerunt, in resurrectionem iudicii'' (Jn. V, 29); et aliter de quo dictum est, "Iudica me, Deus, et discerne causam meam de gente non sancta (psal. 42,1): illud enim iudicium damnationis est, hoc discretionis"''.

¹⁴ *Id.*, *De civ. Dei*, XX, c. 1; *PL* 41 col. 659.

¹⁵ *Id.*, *De civ. Dei*, II, c. 1, n. 2; *PL* 41, col. 659.

¹⁶ *Id.*, *Epist.* 199, *PL* 33, col. 907.

¹⁷ *Ibid.*, col. 906-907; *Id.*, *Sermo* 17, c. 1, *PL* 38, col. 124, 1143. Pour 'iudicium universum' cf. *Enchiridion*, c. 111, *PL* 40, col. 284.

¹⁸ *Id.*, *De civ. Dei*, 20 c. 1, *PL* 41, col. 659.

autre acception très importante du jugement divin qui en révèle les deux aspects complémentaires: l'un concerne le genre humain comme tel et l'autre se rapporte aux œuvres de chaque homme en particulier: Dieu juge 'universaliter' d'une part et d'autre part, Il juge aussi 'de singulorum operibus propriis, quae gerunt arbitrio voluntatis'. Le jugement de Dieu au sens universel concerne le genre humain ou le genre des démons dans leur ensemble et là, Augustin sous-entend par exemple la condamnation du genre humain à cause du péché du premier homme: 'Iudicat enim ... universaliter de genere ... hominum, ut miseri sint propter primorum meritum peccatorum ...'¹⁹.

Comme Augustin, Pierre Damien emploie aussi l'expression 'dies iudicii' en relation avec la venue du Christ—'adventus Christi'²⁰—et il renvoie d'ailleurs ses lecteurs au *De civitate Dei*²¹; saint Anselme suit aussi son maître Augustin en reprenant le terme 'dies iudicii'²²; Pierre le Mangeur parle simplement de 'iudicium'²³ ou de 'dies iudicii'²⁴; chez Abélard, nous trouvons 'secundum [iudicium]', deuxième jugement, dans une perspective purement christologique par rapport à un premier jugement par lequel le Christ fut condamné d'une manière injuste²⁵, ou 'iudicium ... generaliter', un jugement qui aura lieu à la fin du monde d'une manière générale par rapport au jugement qui se déroule 'singulariter quotidie' à la mort de chaque individu: 'Hoc autem iudicium, idest revelatio seu discussio divini examinis, et singulariter quotidie fit in exitu singulorum morientium, et generaliter in fine saeculi facienda est ...'²⁶; saint Bernard utilise l'expression 'jugement divin'—'iudicium divinum'—qui est double selon lui: 'Duplex est iudicium divinum: unum quo in hac vita iudicantur homines, alterum quo in futuro iudicabuntur'²⁷. Richard de Saint-Victor parle de jugement final et universel²⁸; saint Jean Damascène parle de 'iudicium post resurrectionem', 'coram tremendo Christi tribunali' où, après l'Antéchrist, il traite de la résurrection,²⁹

¹⁹ Ibid.

²⁰ *Petri Damiani De novissimis et Antichristo*, c. 2, 4, *PL* 145 col. 837-842.

²¹ Ibid., c. 2, *PL* 145, col. 838.

²² Cf. *S. Anselmi De Conceptu virginali et originali peccato*, c. 23, éd. Schmitt, II, p. 166, 1 sv. Voir aussi ici, note 85.

²³ *Petri Comestoris Historia Scolastica in Evangelia*, c. 141, *PL* 198 col. 1611.

²⁴ Ibid., c. 142, *PL* 198 col. 1611.

²⁵ *Petri Abaelardi Theol. Christiana*, I, 126, *PL* 178, col. 1162.

²⁶ Id., *Commentarium in Ep. ad Romanos I* (II, 5-6), éd. *Corp. Christ.*, I, p. 78-79.

²⁷ *S. Bernardi Liber de bene moriendi*, c. 71, *PL* 184, col. 1303.

²⁸ *Richardi de Sancto Victore Tractatus de iudiciaria potestate in finali et universali iudicio*, *PL* 196 col. 1177.

²⁹ *Ioannis Damasceni De fide orthodoxa*, c. 100, *PG* col. 1227.

tandis que Pierre Lombard parle tantôt de jugement tout court (iudicium)³⁰ tantôt de jugement général (generale iudicium) ou d'examen général (generale examen)³¹; Hugues de Saint-Victor emploie l'expression 'jugement futur' (futurum iudicium)³².

C'est à Alain de Lille que nous devons une première synthèse des différents sens du terme jugement tels qu'ils se dégagent des contextes bibliques. C'est ainsi que d'après lui, le sens propre de 'iudicium' c'est la 'reprobatio': 'Iudicium proprie reprobatio, unde in Ioanne: Qui non credit, iam iudicatus est'³³. Les autres acceptions de ce terme sont: 'sententiae latae', 'comparatio', 'ultiones', 'damnatio', 'ascensus iudicii', 'coaequatio', 'purgatio' et en dernier lieu 'discretio'. Cette dernière acception que saint Augustin a bien mise en relief en relation avec la séparation des bons et des méchants dans la Cité de Dieu est fondée, comme chez Augustin, sur le verset du Psaume 42,1: 'Iudica me, domine et discerne causam meam'.

Chez Guillaume d'Auxerre nous retrouvons comme chez Augustin le 'dies iudicii'³⁴ qui, cependant, pour lui est double: 'Post praedicta pauca dicenda sunt de die iudicii tam particularis quod fit in morte cuiuslibet quam generalis quod fiet in generali resurrectione ...'³⁵. Cet événement final de l'histoire sainte est appelé simplement 'iudicium' par Alexandre de Halès: 'de adventu ad iudicium Dei et Hominis Iesu Christi' et 'adventus Christi ad iudicium'³⁶. Chez Albert le Grand, nous trouvons les termes 'iudicium extremum'³⁷; 'ultimum iudicium'³⁸. Le *Compendium theologiae veritatis* (attribué à Albert le Grand) rapporte la doctrine de Richard selon laquelle il existe trois sortes de jugements:

Secundum Richardum triplex est iudicium. Primum est uniforme, hoc est iudicium praesentis Ecclesiae, quae non iudicat nisi de sola qualitate retributionum ... Secundum dicitur multiforme, scilicet quod quilibet

³⁰ *Petri Lombardi Sententiarum libri IV*, l. IV, d. 47: 'De ordine iudicii' et d. 48 'De forma iudicis et de loco iudicii'.

³¹ *Ibid.* d. 43 et 47.

³² *Hugonis a Sancto Victore De sacramentis christianae fidei*, P. 17, c. 22; *PL* 176 col. 599.

³³ *Alani ab Insulis Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*, *PL* 210, col. 823.

³⁴ Cf. *Summa Aurea in quattuor libros sententiarum a Doctore Magistro Guillermo Altissiodorensi edita*, Unveränderter Nachdruck (Frankfurt/Main, 1964) (cité ici: *Guillaume d'Auxerre, Summa aurea*), 'De die iudicii', fol. 306 a.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Alexandri Halensis Summa Theologica*, t. IV, l. III.

³⁷ *Albert le Grand, In IV Sent.*, d. 47, éd. Borgnet t. 30, p. 683; cf. aussi *Compendium theologiae veritatis*, c. XVII, éd. Borgnet t. 34, p. 247.

³⁸ *Ibid.*

experitur in morte accipiendo sententiam de omnibus bonis et malis quae gessit: sed non omnia bona vel mala statim recipit, quia recipit in anima tantum, et non in corpore. Tertium dicitur omniforme, id est ultimum iudicium, quando recipit unusquisque secundum numerum et quantitatem sive bona, sive mala in corpore et in anima³⁹.

Notons tout de suite qu'Albert le Grand affirme aussi clairement l'existence d'un jugement après la mort et un autre—après la résurrection—lorsque le jugement de Dieu atteint la personne dans sa totalité, c'est-à-dire selon son âme et son corps.

Saint Thomas se sert des expressions suivantes: 'iudicium generale'⁴⁰, 'commune iudicium', 'finale iudicium'⁴¹.—Ajoutons pour terminer cette enquête concernant l'usage des termes relatifs aux jugements de Dieu que la constitution 'Benedictus Deus' de Benoît XII (29 janvier 1336) utilisera à deux reprises les termes 'iudicium generale'⁴² employés par Pierre Lombard et saint Thomas tandis que le texte de la profession de foi offerte au II^e Concile de Lyon (1274) par Michel Paléologue emploie uniquement l'expression 'dies iudicii' comme saint Augustin et d'autres théologiens à sa suite. On doit rapprocher le 'dies iudicii' comme 'espace temporel symbolique' aux sept jours—'dies'—de la création (Gen. I-II): l'histoire sainte commence par des jours et elle se termine par un jour⁴³.

L'analyse du vocabulaire relatif au jugement divin révèle tout d'abord l'application de ce terme générique à une multiplicité d'actes de la justice divine tels qu'ils apparaissent dans l'histoire depuis la création jusqu'à la fin des temps. Il faut surtout insister sur l'importance de l'usage augustinien qui ouvre les perspectives à une vision globale et concrète de la manière dont la justice divine s'exerce dans l'histoire par des jugements—non seulement dans l'histoire de l'homme, mais aussi dans l'"histoire" des anges. Si le terme 'iudicium' est utilisé par Augustin pour montrer l'effet multiple de la justice divine dans l'histoire, ce même terme reçoit chez lui des sens divers grâce à des adjectifs et des adverbes qui le déterminent. L'un des sens les plus importants est celui qui exprime la portée universelle de la valeur du jugement divin: il atteint non seulement l'individu comme tel, mais également l'ensemble du genre humain. Les

³⁹ Ibid.

⁴⁰ *S. Thomae de Aquino In Sent.* IV, d. 47, q. 1, a. 1; Suppl., q. 88, à rapprocher du texte d'Abélard.

⁴¹ Id., *ScG*, IV, c. 96-97; 'finale iudicium' cf. *ibid.*, IV, c. 96, 97; *Summa Theologiae* IIIa P., q. 59, a.2; 'universale iudicium', cf. *ibid.*, q. 59; 'dies iudicii', cf. *ibid.*, a. 5, ad 1 m.

⁴² Cf. J. Rivière, 'Jugement', dans *DTC*, t. 8, col. 1725.

⁴³ Quant au sens de 'dies', voir *S. Agustini De civ. Dei*, II, c. 1, n. 2; *PL* 41, col. 659: '... scripturarum more sanctorum, diem poni solere pro tempore, nemo ... nescit'.

deux principaux cas de cette application sont le jugement du genre humain lors de la chute du premier homme et celui réservé à la fin des temps. Augustin y voit en quelque sorte un parallélisme.

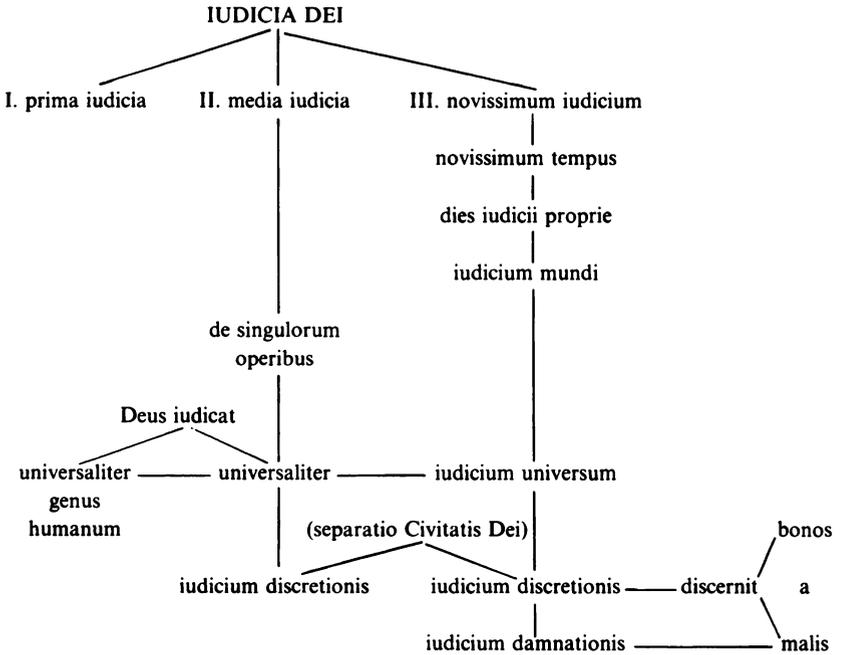
Parmi les adjectifs qui déterminent le sens du terme 'iudicium' le plus important est 'generale' ou l'adverbe équivalent 'generaliter'. C'est ainsi que s'affirme l'une des caractéristiques du jugement dernier: il est dernier, mais il est en même temps de portée universelle car il atteint chaque homme. Le jugement 'dernier' est, certes, le dernier (ultimum, finale, extremum, novissimum iudicium), mais il est aussi universel (generale, omniforme, commune, universum).

Le vocabulaire relevé chez les auteurs témoigne du souci de mettre à part deux jugements parmi les jugements de Dieu: l'un qui atteint l'*individu après sa mort* d'une part et l'autre qui atteint le *genre humain tout entier* à la fin des temps. Ce dernier est le jugement par excellence, c'est pourquoi certains auteurs, comme Pierre Lombard, parlent à ce propos de jugement tout court: 'iudicium'. Le jugement est présenté aussi par deux auteurs (Abélard, Pierre Lombard) comme un 'examen'. D'autre part, plusieurs auteurs insistent, depuis Augustin, sur l'"espace" de ce jugement qui est assimilé à un 'jour': 'dies iudicii proprie', 'dies iudicii generalis'. Excepté chez Richard de Saint-Victor qui, d'ailleurs, en donne une interprétation différente, la classification tripartite augustiniennne ('prima, media iudicia' et 'novissimum iudicium') est abandonnée et elle cède la place à une division bipartite qui met en relief deux jugements divins dont chacun est caractérisé par son effet irréversible au point de vue de l'homme. Ainsi que nous le verrons dans le chapitre suivant, c'est autour de ces deux jugements que la pensée des auteurs de la scolastique naissante commencera à se cristalliser.

II. JUGEMENTS DE DIEU ET JUGEMENT DERNIER

a) *Problème historique et philosophique du jugement particulier*

Ainsi que l'enquête concernant l'usage des termes l'a déjà révélé, dans la pensée de saint Augustin, le jugement dernier n'est qu'un cas particulier d'une multiplicité de jugements divins qui accompagnent l'œuvre de Dieu depuis la création du monde (anges, l'homme) jusqu'à la fin des temps. Depuis saint Augustin, nous rencontrons chez les théologiens plusieurs conceptions en ce qui concerne le nombre de jugements divins. Il convient d'insister sur le fait que saint Augustin parle d'une multiplicité de jugements—mise en relief plus tard par Alain de Lille—qui, cependant, demeurent à l'intérieur de l'histoire du salut, soit de



**EXERCICE DE LA JUSTICE DIVINE
SELON SAINT AUGUSTIN**

l'individu soit du genre humain tout entier tout en mettant à part le jugement qui devra mettre fin au monde et à la 'cohabitation' des deux Cités. Car Dieu juge aussi dans le présent—tout comme dans le passé d'ailleurs—sous des formes multiples (ainsi, même avant la chute, pour retenir les créatures douées de raison dans la béatitude éternelle, de même lorsque Dieu a chassé l'homme du Paradis et qu'Il a condamné les anges rebelles), mais il y aura un 'dernier jour du jugement divin' que toute l'Église professe à savoir le jour où le Christ viendra du Ciel afin de juger les vivants et les morts:

Quod ergo in confessione ac professione tenet omnis Ecclesia Dei veri, Christum de coelo esse venturum ad vivos ac mortuos iudicandos, hunc divini iudicii ultimum diem dicimus, id est novissimum tempus. Nam per quot dies hoc iudicium tendatur, incertum est: sed Scripturarum more sanctarum diem poni solere pro tempore, nemo qui illas litteras quamlibet negligenter legerit, nescit. Ideo autem cum diem iudicii Dei dicimus, addimus ultimum vel novissimum; quia et nunc iudicat, et ab humani generis initio iudicavit, dimittens de paradiso, et a ligno vitae separans

primos homines peccati magni perpetratores; imo etiam quando angelis peccantibus non pepercit (II Petr. II,4), quorum princeps homines a se ipso subversus, invidendo subvertit, procul dubio iudicavit. Nec sine illius alto iustoque iudicio, et in hoc aërio coelo, et in terris, et daemonum et hominum miserrima est vita, erroribus aerumnisque plenissima. Verum etsi nemo peccasset, non sine bono rectoque iudicio universam rationalem creaturam perseverantissime sibi Domino suo cohaerentem in aeterna beatitudine retineret. Iudicat etiam, non solum universaliter de genere daemonum atque hominum, ut miseri sint propter primorum meritum peccatorum; sed etiam de singulorum operibus propriis, quae gerunt arbitrio voluntatis ... Et homines plerumque aperte, semper occulte, luunt pro suis factis divinitus poenas, sive in hac vita, sive post mortem: quamvis nullus hominum agat recte nisi divino adiuvetur auxilio; nullus daemonum aut hominum agat inique, nisi divino eodemque iustissimo iudicio permittatur ... Non igitur in hoc libro de illis primis, nec de istis mediis Dei iudiciis, sed de ipso novissimo iudicio, quantum ipse tribuerit, disputabo, quando Christus de coelo venturus est vivos iudicaturus et mortuos. Iste quippe dies iudicii proprie iam vocatur, eo quod nullus ibi erit imperitae querelae locus, cur iniustus ille sit felix, et cur ille iustus infelix. Omnium namque tunc nonnisi bonorum vera et plena felicitas, et omnium nonnisi malorum digna et summa infelicitas apparebit⁴⁴.

Dans cette multiplicité de jugements divins qui jalonnent toute l'histoire depuis la création, Augustin distingue trois classes: les premiers jugements, les jugements intermédiaires et le jugement dernier qui seul l'intéresse dans ce contexte où il s'agit d'expliquer le sort final de la Cité de Dieu. En effet, dans la perspective des deux cités augustiniennes, l'une des fonctions principales du dernier jugement sera la séparation *définitive* des deux cités qui, conformément à la doctrine de la parabole de l'ivraie, coexistent effectivement jusqu'à la fin du monde. Ce sera aussi l'idée principale de Pierre Lombard⁴⁵. Cependant, d'autres auteurs placeront le jugement dernier et la résurrection dans une perspective différente, comme par exemple Abélard selon lequel le jugement dernier—avènement du Verbe glorieux comme Juge—est exigé en quelque sorte pour réparer le tort qu'on avait fait au Christ par son jugement injuste et humiliant⁴⁶.

⁴⁴ Cf. *ibid.*—Pour les fondements augustiniens de l'«âme séparée» voir ici note 56.

⁴⁵ 'Post resurrectionem vero facto universo, impletoque iudicio, suos fines habebunt civitates duae, una Christi, alia diaboli; una bonorum, et altera malorum; utraque tamen Angelorum et hominum'. cf. *Magistri Petri Lombardi Sent.*, IV, d. 49.

⁴⁶ '... quae nec divinitatem Verbi ... scribendo praetermisit: primum quidem iudicium quo Christus iniuste iudicatus est in passione et secundum [iudicium] quo iuste iudicaturus est mundum in maiestate'. cf. *Petri Abaelardi Theologia Christiana* I, 126, *Op. theol.*, II, p. 125.

La division tripartite des jugements de Dieu présentée par saint Augustin sera ramenée à une division bipartite par saint Bernard qui ne retiendra dans sa classification que deux jugements: l'un dans cette vie et l'autre lors de la parousie: 'Duplex est iudicium divinum: unum quo in hac vita iudicantur homines; alterum quo in futuro iudicabuntur'⁴⁷. Saint Bernard affirme donc comme Augustin l'existence d'un jugement de Dieu dans cette vie, mais il ne précise pas le sens du jugement de Dieu 'in futuro': s'agit-il dans sa pensée d'un seul jugement qui interviendrait à la fin du monde laissant dans l'ombre la question d'un jugement de Dieu au moment de la mort? Ou bien serait-il le précurseur des théories actuelles qui, rejetant volontiers toute idée d'un 'état intermédiaire'—n'admettent qu'un seul jugement divin 'in futuro', à savoir le jugement dernier? Le contexte bernardien ne permet pas de donner une réponse satisfaisante à cette question.

Cependant, pour en revenir au long texte augustinien que nous venons de citer, on ne peut pas s'empêcher de penser qu'Augustin y fait allusion à un 'jugement' après la mort. En effet, comment expliquer le passage: 'Et homines plerumque aperte, semper occulte, luunt pro suis factis divinitus poenas, sive in hac vita, sive post mortem ...' sinon par un jugement divin qui châtie les méchants? D'autant plus que, dans le même contexte, Augustin parle aussi d'un 'jugement divin très juste' par lequel Dieu permet (permittatur) que l'homme se comporte d'une façon injuste (agat inique). Donc, l'une des conséquences de ce jugement divin de permission est précisément le châtement de l'homme *après la mort* (... luunt ... poenas ... post mortem) qui dans la logique augustinienne de jugement permanent de Dieu doit être aussi l'effet d'un jugement. Le fait qu'Augustin affirme clairement le châtement de l'homme 'post mortem' implique donc un jugement de l'homme après la mort et *avant le jugement dernier* qu'il met d'ailleurs soigneusement à part dans ce contexte. En effet, le châtement des hommes après la mort est attribué par Augustin aux 'media Dei iudicia' et non pas au 'novissimum iudicium'. Cependant, si ce contexte permet l'affirmation d'un jugement divin après la mort de l'homme, il ne nous renseigne en rien en ce qui concerne la nature du sujet du châtement: s'agit-il du châtement de l'*âme séparée*? À la question ainsi posée—mais qui ne vient pas d'Augustin—, la réponse de la scolastique naissante sera: Oui.

Toujours est-il qu'Abélard, contemporain et adversaire de saint Bernard, nous a légué une conception différente du premier jugement de

⁴⁷ S. Bernardi *Liber de bene moriendi*, c. 71; cf. PL 184, col. 1303.

Dieu qui, selon lui, doit intervenir non pas dans cette vie, mais au moment de la mort de chacun :

Hoc autem iudicium, idest revelatio seu discussio divini examinis, et singulariter quotidie fit in exitu singulorum morientium, et generaliter in fine saeculi facienda est, ubi quidem omnes omnibus revelabuntur, quales videlicet antea fuerint, an praemio scilicet an poena digni⁴⁸.

En oubliant complètement les voies tracées par Augustin, Abélard ne parle plus d'une multiplicité de jugements de Dieu dans cette vie, ou plus exactement, dans l'*histoire* du salut : le jugement de Dieu concerne, selon lui, soit l'homme pris individuellement au moment de sa mort, soit tous les hommes pris ensemble à la fin du monde, en insistant sur les dimensions 'sociales' de ce dernier jugement : la justice divine exige aussi que le comportement de chacun soit révélé devant tout le monde. La simple prise en compte de la nécessité d'une révélation du comportement de chacun devant tout le monde implique logiquement que le seul jugement après la mort de l'individu n'est pas suffisant pour faire apparaître pleinement la justice de Dieu.

Le texte d'Abélard insinue donc la nécessité même d'un dernier jugement général —'generaliter in fine saeculi facienda est'—'où tout le monde sera révélé à tout le monde' avec tout son passé—'quales videlicet antea fuerint'. Abélard nous présente ici un deuxième motif—anthropologique—pour justifier la nécessité d'un deuxième jugement, motif qui complète celui tiré de la christologie, à savoir la réparation de l'injustice (jugement injuste) commise à l'égard du Christ.

À son tour, Richard de Saint-Victor propose une division tripartite du jugement, mais différente de celle d'Augustin. Le premier de ce jugement est celui de l'Église actuelle; le deuxième est celui que chaque homme éprouve à la mort; le troisième est enfin le jugement dernier lorsque chacun de nous reçoit selon le nombre et la quantité soit ses récompenses (bona) soit ses châtiments (mala) dans son corps et dans son âme. Cette conception est rapportée dans le *Compendium theologiae veritatis* attribué à Albert le Grand.

L'argument de Richard—exploité plus tard par Jean de la Rochelle, Albert le Grand et saint Thomas—consiste à affirmer la nécessité (ou 'convenance') du jugement dernier du fait qu'après la mort de l'individu, seule l'âme survit et que, par conséquent, la récompense ou le châtiment ne concerne que celle-ci, ce qui empêche l'exercice complet de la justice divine qui, selon cette conception, doit atteindre l'homme tout entier.

⁴⁸ Cf. *Petri Abaelardi Comment. in Rom.* I (II, 5-6), *Op. theol.* I, p. 78-79.

Cette doctrine implique tout d'abord que la résurrection 'n'intervient pas' au moment de la mort de l'individu. Par conséquent, le jugement qui suit la mort ne peut concerner ontologiquement que l'âme (séparée), c'est-à-dire soit le 'praemium animae' soit la 'poena animae'. Il reste donc toujours la récompense ou le châtement du corps à achever. Dès lors, l'absence' du corps jusqu'à la résurrection exige l'intervention d'un deuxième jugement divin par lequel la justice de Dieu s'exerce à l'égard de l'homme tout entier: corps et âme. Nous retrouvons cet argument chez des auteurs comme Richard de Saint-Victor, Jean de la Rochelle, Albert le Grand, Thomas d'Aquin.

Pendant, malgré les insinuations du texte de saint Augustin, l'idée précise de deux jours de jugements ('dies iudicii')—l'un au moment de la mort—'in morte cuiuslibet'— et l'autre à la fin du monde—'in generali resurrectione'—ne semble être acquise que chez Guillaume d'Auxerre, ce qui nous amène déjà au début du XIII^e siècle⁴⁹. Cette idée fera son chemin chez saint Thomas d'Aquin qui essaiera de justifier l'existence d'un deuxième jugement en raison de la continuation de l'histoire du monde après la mort de chaque individu survenue avant l'avènement du Christ glorieux.

En effet, dans la 'Somme théologique', saint Thomas aborde ce problème à l'intérieur de son traité de christologie où il examine le pouvoir judiciaire du Christ: 'De iudiciaria potestate Christi'⁵⁰. Cette

⁴⁹ Cf. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, fol. 306 a.

⁵⁰ Cf. IIIa P. q. 59.—Pour l'origine historique de l'expression 'iudiciaria potestas', cf. S. Augustini *De fide et symbolo*, c. 7 fin., PL 40 col. 188; voir aussi Richardi de Sancto Victore *De iudiciaria potestate in finali et universali iudicio*, PL 196, col. 1177-1185. Cet opuscule de Richard semble être un sermon. Cf. G. Fritz, 'Richard de Saint-Victor', dans *DTC*, t. 13, col. 2679. Richard s'intéresse plutôt au rôle des apôtres au jugement dernier. Saint Thomas reprendra les idées de Richard pour expliquer le rôle des Apôtres et des justes au jugement dernier: ces derniers participeront au jugement du Christ à plusieurs titres. Cf. S. Thomae de Aquino *In IV Sent.*, dist. 47, q. 1, a. 2, q1a 1. Voir aussi *Compendium theologiae*, c. 253; et *Summa theol.*, *Suppl.*, q. 89, a. 1.

Quant à la manière d'aborder le problème d'un double jugement de l'homme, saint Thomas pose la question à deux points de vue différents: au point de vue de Dieu d'abord, pour expliquer qu'il n'y a aucun inconvénient de supposer que Dieu juge l'homme (ou les hommes) deux fois; ensuite, au point de vue de l'homme à juger où, en s'appuyant sur toute une série de considérations concernant les effets de l'existence de l'homme (survie de l'homme dans la mémoire des autres, ou dans sa postérité) et de ses actions (bons et mauvais effets qui peuvent affecter même tout le cours de l'histoire humaine, tels par exemple les effets de certaines hérésies), il conclut à la nécessité d'un jugement final où Dieu (le Christ-Juge) prend aussi en considération tous ces effets. Cf. IIIa P., q. 59, a. 5: 'Utrum post iudicium quod in praesenti tempore agitur restet aliud iudicium generale'. En même temps, saint Thomas déclare erronée l'opinion de ceux qui pensaient que, jusqu'au jour du jugement (final), ni les âmes des Saints ne reçoivent leur récompense, ni les âmes des damnés leur châtement: '... opinio quorundam fuit quod animae sanctorum non

question—dont la formulation provient d'Augustin et qui sera reprise par Richard de Saint-Victor qui a d'ailleurs consacré un traité à part au 'pouvoir judiciaire'—concerne le jugement dernier qui, dans l'esprit de saint Thomas, doit occuper une place importante même au point de vue de sa synthèse théologique puisque ce jugement constitue l'accomplissement de l'histoire. Saint Thomas reprend pour son compte la thèse affirmant l'existence d'un jugement particulier qui suit la mort de chacun, mais selon lui, ce jugement ne concerne que la 'poena animae' et, par conséquent, il ne peut pas constituer un jugement complet. Dès lors, saint Thomas ne voit aucun inconvénient d'affirmer que Dieu juge deux fois, puisque le jugement ne se déroule pas selon le même point de vue dans les deux cas: 'Deus non iudicat bis in idipsum, idest secundum idem. Sed secundum diversa, non est inconveniens Deum bis iudicare'⁵¹.

Et saint Thomas de préciser en quoi consistent les deux points de vue différents dans les deux jugements:

Et ideo dicendum est quod post mortem, quantum ad ea quae sunt animae, homo sortitur quendam immutabilem statum. Et ideo, quantum ad praemium animae, non oportet ulterius differri iudicium. Sed quia quaedam alia sunt ad hominem pertinentia quae toto temporis cursu aguntur, quae non sunt aliena a divino iudicio, oportet iterum in fine temporis omnia haec in iudicium adduci. Licet enim homo secundum haec non mereatur neque demereatur, tamen pertinent ad aliquod eius praemium vel poenam. Unde oportet haec omnia existimari in finali iudicio⁵².

Il faut toutefois remarquer que depuis le 'Commentaire sur les Sentences' (IV, d. 47, q. 1, art. 1, q. 1a 1), une autre considération essentielle entre en jeu chez saint Thomas, à savoir celle de l'*histoire réelle* de l'humanité, ou plus précisément celle de la continuation de cette histoire jusqu'à la fin du monde, idée qui revient aussi dans la 'Somme théologique' (IIIa P., q. 59, a. 5). Le principe fondamental—disons 'philosophique'—de cette considération consiste à dire qu'il est impossible de prononcer un jugement parfait au sujet d'une réalité sujette au changement avant que celle-ci ne soit achevée ('iudicium de aliqua re mutabili perfecte dari non potest ante eius consummationem', cf. *ibid.*, corp. art.). Et saint Thomas d'y ajouter l'application de ce principe au cas concret

praemiantur in caelo, nec animae damnatorum puniuntur in inferno, usque ad diem iudicii. Quod apparet falsum ...': cf. *ibid.*, ad 1m. Au sujet de ces gens dont l'opinion, d'après saint Thomas, est fautive—dont Justin, Irénée, Hyppolite, Tertullien, Lactance etc. mais qu'il ne nomme pas—ainsi qu'au sujet de la controverse qui se développa autour des sermons de Jean XXII en 1331, voir l'article 'Benoît XII', dans *DTC*, t. 2, col. 653 svv.

⁵¹ Cf. IIIa P., q. 59, a. 5, ad. 2.

⁵² Cf. *ibid.*, ad 1.

qui l'occupe: c'est pourquoi il est impossible de donner un jugement parfait et manifeste de toutes les choses qui concernent l'homme tant que dure le cours de ce temps ('Et ideo de his omnibus perfectum et manifestum iudicium haberi non potest quamdiu huius temporis cursus durat', cf. *ibid.*). Par ailleurs, selon le même principe fondamental, saint Thomas exige deux jugements dans la 'Somme contre les Gentils': 'Necesse est ergo duplex esse iudicium ...' (*ScG*, IV, c.36).

Dans cette considération, saint Thomas prend donc en compte la réalité de cette histoire dont le cours peut être modifié ou influencé par l'individu même après la mort de celui-ci. C'est ainsi que par exemple un hérétique du passé continue à exercer son influence néfaste sur les hommes jusqu'à la fin des temps. Par conséquent, le jugement final du monde doit tenir compte de tous les effets —bons et mauvais—des actions de l'individu. En effet, la répercussion, dans l'histoire—ou la dimension historique—des actions de l'individu fait ressortir encore davantage la valeur des bonnes actions de même que la malice des actions mauvaises de l'homme. Ce fait justifie à lui seul—et exige même—l'existence d'un deuxième jugement divin.

La considération de la dimension historique du comportement de l'homme est totalement différente de la considération de la récompense ou du châtement dans la perspective d'une âme séparée. Elle est différente aussi de la conception abélardienne qui est fondée sur la nécessité d'un 'spectacle universel' où tout le monde devra apparaître devant tout le monde. Cependant, les trois conceptions —celle fondée sur l'insuffisance de l'âme séparée pour l'exercice plénier de la justice divine, celle motivée par la nécessité d'un spectacle universel et celle, enfin, fondée sur les dimensions historiques du comportement de l'homme d'une part et sur le fait de la continuation de l'histoire jusqu'à la fin des temps d'autre part—se complètent parfaitement et donnent au dernier jugement son triple fondement rationnel: fondement ontologique (âme séparée), fondement 'phénoménologique' (nécessité de l'apparition) et fondement tiré de la réalité de l'histoire de l'homme et de son insertion réelle dans cette dernière. C'est d'ailleurs cette dernière considération qui rend compréhensible la relation profonde qui existe entre l'eschatologie (le jugement dernier) et l'histoire du salut.

Pour bien comprendre enfin le problème théologique, affirmé en termes clairs depuis saint Bernard et Abélard, d'un double jugement, tout comme d'ailleurs la conception augustinienne, fondée sur des textes bibliques, d'une multiplicité de jugements divins, il convient de se rappeler qu'en réalité, il n'y a qu'un seul jugement en Dieu, car Dieu est

parfaitement un et indivisible. 'Quoad se', Dieu est son jugement—dirions-nous avec saint Thomas—, de même que Dieu est son propre être : 'Deus est suum esse'. En Dieu, il n'y a pas, il ne peut pas y avoir une multiplicité d'actes, pas plus qu'une dichotomie quelconque entre son être et son essence. C'est seulement 'quoad nos', c'est-à-dire selon notre point de vue qu'apparaît une multiplicité d'effets du Dieu-Sauveur qui préside au cours et à l'achèvement de l'histoire sainte.

C'est pourquoi la tendance actuelle de 'réduction' qui consiste à 'unifier' ces jugements c'est-à-dire à les ramener à un seul jugement dans l'histoire du salut procède même inconsciemment d'une fausse méthodologie : elle confond le problème du jugement en Dieu—c'est-à-dire le jugement au point de vue de Dieu—avec le jugement considéré au point de vue des créatures et de leur histoire. En Dieu tout est un ; mais la créature n'étant pas Dieu, la multiplicité, la diversité, la dispersion dans le temps et dans l'espace font partie de son essence même. Cela vaut aussi pour l'histoire. En effet, pourquoi veut-on prétendre que l'effet de la justice divine soit unique c'est-à-dire numériquement un dans la créature, dans l'histoire de chaque individu voire même dans l'histoire de toute l'humanité ? Selon cette logique, comme il n'y a qu'un seul acte créateur en Dieu, toutes les créatures, en conséquence tous les hommes devraient être un seul homme et/ou coexister en même temps. Si l'individu est une réalité—une réalité que l'on ne peut pas, que l'on n'a pas le droit de 'dissoudre' dans une masse amorphe et unique (par exemple l'humanité comme telle conçue à la manière d'une unité réelle et indivisible)—, il est logique que l'effet de l'action de Dieu à son égard, et notamment celle de sa justice, apparaisse multiple, selon la valeur propre de chaque individu, valeur fondée sur la réalité même de ce dernier ainsi que sur celle de l'histoire. Ce qui est un en Dieu, ne l'est pas, ne peut pas l'être dans ses effets c'est-à-dire dans la création, sinon la créature deviendrait Dieu.

Dès lors, un des premiers principes des énoncés eschatologiques doit être le maintien de l'unité des événements en Dieu comme leur source et cause dernière d'une part et, d'autre part, le maintien de la multiplicité des événements dans l'histoire du salut telle que cette multiplicité est enracinée dans la structure même de la réalité de l'homme, sujet réel de ces événements. Dans cette perspective, il est impensable que l'effet de la justice divine n'atteigne pas l'homme au moment de sa mort—ou après celle-ci—dans la mesure où la résurrection n'a pas lieu immédiatement après la mort de chaque homme—d'autant plus que l'homme—et je ne fais que rappeler ici la conception augustinienne fondée sur la tradition

scripturaire—est continuellement ‘soumis’ au jugement de Dieu dans la perspective de la séparation (*discretio*), dès ici-bas, des deux Cités.

À partir de ces considérations, il est clair que le principe des énoncés eschatologiques proposé par Karl Rahner prête à des confusions. En effet, d’après lui, le Christ est lui-même le principe herméneutique de tout énoncé eschatologique⁵³. ‘Ce que l’on ne peut lire ou comprendre comme énoncé christologique—dit-il—n’est pas non plus un véritable énoncé eschatologique’⁵⁴. Selon la conception de Rahner, l’eschatologie n’est pas ‘une prolongation linéaire de notre histoire actuelle’⁵⁵.

Or, puisque le Christ est vrai Dieu et vrai Homme, il nous semble évident que les principes permettant une intelligibilité quelconque des événements dans lesquels le Christ est engagé—et surtout celle des événements eschatologiques—doivent tenir compte *explicitement* aussi bien des exigences provenant de la réalité divine (principes proprement ‘théologiques’ et non pas ‘formellement’ eschatologiques, tel le principe affirmant l’unité et l’unicité de l’acte de jugement en Dieu) que des exigences propres à la nature réelle de l’homme selon ses dimensions historiques (multiplicité des effets de la justice divine selon la multiplicité réelle des individus et selon la multiplicité des moments temporels qui constituent le cours de l’histoire qui ne s’achève pas avec la mort des individus jusqu’à la ‘fin des temps’).

Nous venons de voir comment, à partir de l’idée de Dieu-Juge et de celle d’une multiplicité de jugements de Dieu, se concentra l’attention des auteurs de la scolastique naissante principalement sur deux jugements : celui qui suit la mort de l’individu et celui qui suit la fin du monde. Affirmer l’existence d’un jugement particulier après la mort de l’homme implique logiquement que l’homme ne disparaît pas tout entier, qu’une partie de son être—l’âme—survit à la corruption. Il reste cependant à savoir comment et dans quelle mesure cette âme ‘séparée’ peut ‘sentir’, pour qu’ils soient réels et efficaces, les effets—récompense ou châtement—de la justice divine. Si cette question semble avoir déjà intéressé saint Augustin⁵⁶, l’élaboration de toute une problématique concernant le

⁵³ Cf. W. Kasper, art. cit. n. 1, p. 24.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 23.

⁵⁵ Cf. K. Rahner, ‘Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen’, dans *Schriften zur Theologie*, vol. 4 (1960), p. 401-428.

⁵⁶ La naissance d’une psychologie eschatologique est suffisamment motivée par des textes explicites de saint Augustin qui affirment l’existence d’un état intermédiaire de l’âme. En effet, Pierre Lombard cite dans ses ‘Sentences’ (IV, d. 45) un texte de l’*Enchiridion* que saint Thomas commentera à son tour : ‘Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut

statut de l'âme séparée est due en grande partie à l'influence de nouvelles doctrines philosophiques jusqu'alors inconnues, car inaccessibles, en raison, surtout, de difficultés linguistiques. Si la naissance de ce qu'on pourrait appeler la 'psychologie eschatologique' peut être expliquée par la conviction ferme des théologiens concernant l'existence d'un jugement après la mort et avant la résurrection, à l'inverse et comme par une dialectique des événements, l'essor de cette psychologie montre que la doctrine d'un jugement particulier distinct du jugement dernier fut déjà admise à l'époque. D'où l'intérêt d'aborder maintenant cette question.

b) *Naissance d'une 'psychologie eschatologique': la 'Summa de anima' de Jean de la Rochelle*

La doctrine d'un jugement divin concernant chaque individu après sa mort et avant la résurrection a donc fourni l'occasion aux auteurs de la période qui nous intéresse de poser et de résoudre aussi bien des problèmes théologiques que des problèmes proprement philosophiques. C'est ainsi que prit naissance toute une problématique concernant l'état de l'âme séparée du corps face aux effets de la justice divine, notamment le problème métaphysique de la passibilité de l'âme par le feu (enfer et

unaquaque digna est vel requie vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne cum viveret': cf. *S. Augustini Enchiridion*, c. 109, *PL* 40, col. 283.—Notons d'abord que Jean de la Rochelle ne s'appuie pas sur ce texte: ses sources directes pour affirmer l'existence des réceptacles (loca: lieux) de l'âme séparée sont celles du traité pseudo-augustinien *De spiritu et anima* attribué à Alcher. Quant au contenu de ce texte, il importe de souligner l'affirmation de l'existence d'un *temps interposé* entre la mort et la résurrection finale, temps qui est censé contenir les âmes dans des réceptacles mystérieux: soit au repos, soit dans les tourments selon que chacune d'elles a mérité pendant qu'elle vivait dans la chair (corps). Cet état intermédiaire sera appelé par la scolastique naissante (Jean de la Rochelle) celui de l'âme séparée'.

La suite du texte augustinien justifie l'efficacité des prières et des sacrifices de l'Église pour le soulagement des âmes des défunts ('Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynae in Ecclesia fiunt': cf. *ibid.*, c. 110).

Pierre Lombard donne encore un autre texte important qui affirme que les âmes qui quittent ce monde seront 'reçues' (accueillies) différemment selon leurs mérites: '... habent omnes animae, cum de saeculo exierint, diversas receptiones suas. Habent gaudium bonae, malae tormenta. Sed cum facta fuerit resurrectio, et bonorum gaudium amplius erit, et malorum tormenta graviora; quando cum corpore torquebuntur': cf. *S. Augustini In Ioann. Ev.*, tract. 49, c. 11, *PL* 35, col. 1751.

Jean de la Rochelle connaît d'autres textes augustinien. Il cite notamment à plusieurs reprises la 'Cité de Dieu' (XXI, c. 3, *PL* 41, col. 711) où saint Augustin explique la souffrance de l'âme séparée ('Dolet etiam [anima] non in corpore constituta: nam utique dolebat dives ille apud inferos, quando dicebat, "Crucior in hac flamma" (Luc. XVI, 24), cf. *ibid.*) Voir *Summa de anima*, Ia Pars, c. 47, 48 et 49, pp. 193-201.

purgatoire). L'exemple le plus intéressant à cet égard est le premier traité philosophique et scientifique de l'âme, à savoir la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle.

La 'Prima Pars' de la *Summa de anima* ('De anima quoad substantiam') comporte une série de chapitres où l'auteur traite des questions de l'âme séparée du corps (c. 41-57). Ces questions donnent l'occasion à Jean de la Rochelle d'examiner les problèmes philosophiques posés par la mort et le jugement qui la suit, ainsi que ceux de la passibilité de l'âme par le feu de l'enfer. Toutefois, il faut souligner l'importance de ces considérations philosophiques concernant la nature de l'âme et de sa passibilité, surtout celle de l'âme séparée. En effet, le problème de l'âme séparée ne se pose que dans la perspective de la mort survenue avant la résurrection, il implique donc l'affirmation de la réalité du châtement de l'âme avant la résurrection. Cette doctrine est donc en relation étroite avec le problème théologique du jugement après ou au moment de la mort. Si Jean de la Rochelle entend dans sa *Summa de anima* consacrer de si longues considérations à la passibilité de l'âme séparée c'est que la doctrine du châtement de l'âme séparée après la mort et avant la résurrection était une doctrine acquise au moment de la rédaction de la *Summa de anima*, donc avant 1245, date de la mort de Jean de la Rochelle⁵⁷. En effet, ainsi que nous le verrons, Guillaume d'Auxerre avait déjà affirmé l'existence de 'deux jours' de jugement dans sa *Summa aurea*, avant sa mort survenue entre 1230 et 1232.

D'allure nettement philosophique, la *Summa de anima* présente donc à la fin de la 'Ia Pars' des questions relatives à l'âme séparée du corps: 'Dicto de esse animae in unione ad corpus et quantum ad esse in corpore, dicendum est de esse ipsius *post separationem a corpore*, de quo quatuor sunt quaerenda; Primo de immortalitate; secundo de passibilitate; tertio de loco; quarto de motu'⁵⁸. Jean de la Rochelle commence donc cette partie de la *Summa* par prouver l'immortalité de l'âme au moyen de deux arguments analogues tirés de la justice divine⁵⁹. Voici le raisonnement proposé:

... si divina iustitia est, retribuit tam bonis quam malis secundum merita, scilicet bonis praemia, malis poenas. Sed hoc non fit [semper] in hac vita. Si ergo divina iustitia est, bonis et malis fiet retributio post hanc vitam; manent igitur animae tam bonorum quam malorum post hanc vitam, cum

⁵⁷ Cf. art. 'Jean de la Rochelle', dans *DTC*, t. 8, col. 788.

⁵⁸ Cf. Teofilo Domenichelli, *La Summa de anima di Frate Giovanni della Rochelle* (Prato, 1882), c. 41, p. 187.

⁵⁹ 'De immortalitate animae post mortem corporis disputandum est', *ibid.*

divina iustitia sit. Item, [ratio alia est:] omnis iustitia exit in iudicium, quam nec ignorantia meritorum, nec difficultas aliqua, nec impossibilitas retributionis prohibet; sed talis est divina iustitia; ergo exhibit in iudicium; sed non exhibit in iudicium in hac vita; ergo exhibit post hanc vitam. Manet igitur anima post hanc vitam iudicanda⁶⁰.

Ce texte de Jean de la Rochelle est très intéressant car il contient, sous forme de deux variantes, le postulat de la survie de l'âme après la mort à partir de la considération de la justice divine: si la justice divine existe, l'âme du juste et du méchant doit survivre afin qu'elle puisse recevoir ce qui lui est dû (récompense ou châtement). La survie de l'âme est donc le postulat de l'exercice de la justice divine. Ce raisonnement est digne de celui que présentera Kant dans sa *Kritik der praktischen Vernunft*, dont il peut être considéré comme l'un des précurseurs précoces.

Si dans ce long chapitre consacré aux preuves de l'immortalité de l'âme qui est la charnière même de toutes les questions qui suivent—puisqu'il s'agit là d'examiner le statut de l'âme séparée du corps—l'auteur commence par postuler l'immortalité de l'âme à partir de la justice divine, la survie de l'âme humaine est également postulée par la sagesse et la bonté de Dieu. Ce procédé est appelé par Jean de la Rochelle preuve par 'rationes communes'. Cependant, pour rendre plus efficace encore sa thèse de l'immortalité de l'âme si importante pour ce qui suit, celui-ci ne néglige aucune preuve: les 'rationes propriae' seront puisées précisément dans la nature incorruptible et immatérielle de l'âme humaine ainsi que dans la nature même des actes de l'intellect. Mais toutes ces preuves sont nécessaires à l'établissement des thèses ultérieures concernant le statut de l'âme séparée face à la justice divine. Cela explique aussi, à notre avis, le fait que l'auteur ait mis en tête de ses arguments précisément celui tiré de l'exercice de la justice divine.

Après avoir prouvé l'immortalité de l'âme par des arguments théologiques et philosophiques, Jean de la Rochelle examine ensuite le problème de la passibilité de l'âme en général et, en particulier, les raisons de cette passibilité. Il se demande si la passibilité de l'âme provient de sa propre nature ou si, au contraire, elle doit être considérée comme l'une des séquelles du péché. C'est le dernier (4^e) point qui concerne explicitement l'eschatologie où l'auteur examine la manière dont l'âme souffre en dehors du corps⁶¹. Le c. 46 traite du problème général de la passibilité de

⁶⁰ Ibid., c. 42, p. 179.

⁶¹ 'De passibilitate animae. Quaeritur de passibilitate animae. Et ... primo quaeritur, utrum passibilitas sit in anima ex natura vel ex culpa. Secundo, utrum anima sit passibilis secundum omnem [sui] partem. Tertio, quomodo patiat in corpore. Quarto, quomodo patiat extra corpus': Ibid., c. 44, p. 190.

l'âme provenant du péché⁶², problème qui concerne expressément l'âme séparée après la mort. Le c. 48 pose déjà la question de savoir dans quelle mesure l'âme peut souffrir en dehors du corps, notamment en contact avec le feu corruptible⁶³. Le c. 49 essaie d'expliquer la manière dont l'âme séparée du corps souffre du feu. La perspective de Jean de la Rochelle est celle du châtement qui doit suivre l'âme après la mort⁶⁴. L'auteur envisage l'hypothèse selon laquelle le châtement par le feu serait simplement dû au fait que l'âme séparée se représente la ressemblance (*similitudo*) du feu en tant que quelque chose qui ne convient pas aux corps et qui, par conséquent, contrarie celui-ci. Selon Jean de la Rochelle, pareil châtement ne serait pas un châtement réel pour l'âme, puisque celle-ci est, à ce moment-là, séparée du corps et que le châtement ne regarde que le corps: '... cum anima sit separata a corpore, non erit nisi existimatio futurae poenae in corpore; ergo praesentia ignis non faceret hanc poenam'⁶⁵. L'auteur insiste donc sur la nécessité d'affirmer un châtement réel pour l'âme séparée comme telle, ce qui implique logiquement que dans son esprit, un jugement de Dieu imposant ce châtement doit intervenir avant même la réunion de l'âme et du corps au moment de la résurrection. Et voici la solution proposée par Jean de la Rochelle:

Respondeo et dico quod sicut patitur anima in corpore duobus modis, uno modo per viam colligationis ad corpus, quando scilicet causa dolendi est a corpore, cum in eo dolet ubi laeditur corpus, ut dicit Augustinus in libro XXI *De civitate Dei*; alio modo per viam comprehensionis, cum apprehendit inconveniens tristabile; similiter anima separata patitur ab igne duobus modis, sed spiritualiori modo. Uno modo per viam colligationis ad ignem, secundum quod dicit Augustinus in libro *De civitate Dei*: adhaerebunt daemones, licet incorporei, corporeis ignibus cremandi, non ut ignes eorum iunctura inspirentur et animalia fiant, sed ineffabilibus modis accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam. Alio modo per viam apprehensionis, sicut dicit Augustinus, ponens similitudinem formarum imaginabilem, quae movent, ut res phantasiam. ... Ex quo colligitur, quod ignis vim habeat, ut ex ipso imprimantur in anima imagines terribiles et tristabiles, secundum Gregorium, videlicet per ipsum excitentur in anima similitudines terribilium, quas traxit secundum Augustinum⁶⁶.

⁶² 'De passibilitate poenae', c. 46, *ibid.*, p. 192.

⁶³ Cf. c. 48: 'Quomodo anima patiat extra corpus ... Quaeritur ergo, an possit pati ab igne corruptibili': *ibid.*, p. 195.

⁶⁴ Voir le terme 'cruciat' dans le titre du c. 49, p. 196 et le terme 'punitur', p. 196 et 199 où l'auteur cite Hugues de Saint-Victor: 'Eo quod anima subiecit se delectabilibus in corpore cum peccavit, convenit ut in hac subiectione maneat, cum punitur, ut facta corporalis per appetitum a corpore afflictionem accipiat'.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 196.

⁶⁶ *Ibid.*, c. 49, p. 198-199.—Cf. *S. Augustini De civ. Dei*, XXI, c. 10, *PL* 41, col. 724-725.

Toujours en rapport avec l'eschatologie de l'âme séparée, Jean de la Rochelle examine encore le problème du lieu de la substance spirituelle⁶⁷. Il assigne le lieu correspondant à l'âme séparée en fonction de la joie ou du châtement (poena) qui lui est propre : 'Ibi ergo determinatur locus animae separatae, ex quo suscipit laetitiam aut poenam, ut coelum Empyreum, vel Purgatorius, vel Infernus, de quibus inquirendum non est praesentis negotii'⁶⁸. Il s'intéresse également au problème du 'mouvement' de l'âme séparée⁶⁹. La solution proposée par Jean de la Rochelle consiste en une distinction entre 'changer de lieu' et 'être mû dans le lieu' :

Sed dico, quod aliud est mutare locum, et aliud moveri per locum; quia quod movetur per locum, per loci spatium distenditur, ut pars parti se commetiatur, et sic solum corpus movetur per locum. Quod vero mutat locum, procedit de loco in locum, sed non est necesse ut distendatur per spatium loci. Spiritualis vero substantia non movetur per locum, licet mutet locum, quia non habet partem sese commetientem parti corporali. Non ergo sequitur, 'mutat locum; ergo movetur per locum'⁷⁰.

Le problème du mouvement de l'âme séparée provient aussi du fait que l'on considère que les âmes séparées après la mort sont portées soit vers l'Enfer, soit vers le Purgatoire, soit vers le Paradis⁷¹.

À noter combien la problématique traitée ici par Jean de la Rochelle dépend de celle d'Augustin exposée dans la 'Cité de Dieu', problématique reprise aussi par Grégoire le Grand que Jean de la Rochelle cite également. Jean de la Rochelle nous a légué ainsi un traité très important sur l'âme séparée, partie intégrante de son traité de l'âme, une des prémices du genre. Les considérations concernant l'âme séparée sont entièrement motivées par une théologie en plein développement qui, à la lumière des apports philosophiques arabes et aristotéliens, essaie de rendre compte, sur le plan ontologique, de l'état intermédiaire de l'âme après la mort et avant la résurrection. Une partie importante des considérations de Jean de la Rochelle est consacrée à l'explication de la

⁶⁷ C. 50: 'De loco substantiae spiritualis. Consequens est quaerere de localitate animae, maxime separatae. Et primo quaeritur, utrum spirituali substantiae debeatur locus. Secundo, utrum debeatur locus corporalis. Tertio, utrum debeatur ei locus spiritualis intellectualis. Quarto, de loco ipsius animae separatae': *ibid.*, cf. p. 201.

⁶⁸ *Ibid.*, c. 54, p. 212.

⁶⁹ Cf. c. 55: 'De motu animae separatae, in loco'; 'Consequenter est quaerere de motu animae separatae. Et primo quaeritur, an moveatur localiter. Secundo, an subito, vel successive. Tertio an moveatur per spatium': *ibid.*, p. 212.

⁷⁰ *Ibid.*, c. 55, p. 213.

⁷¹ '... quaedam [animae separatae] de hoc mundo feruntur ad Purgatorium, quaedam vero ad Infernum, quaedam ad Paradisum': cf. *ibid.*, c. 55, p. 212.

réalité du châtement de l'âme séparée par le feu physique. Sa problématique—en grande partie d'origine augustinienne mais exposée déjà selon la méthode scolastique—reçoit des solutions à la lumière des nouvelles philosophies et elle trouvera son écho dans les sommes postérieures, notamment chez saint Thomas.

Si, dans ces chapitres de la *Summa de anima*, nous ne trouvons pas continuellement sous la plume de Jean de la Rochelle le terme 'jugement', toutes ses considérations impliquent celui-ci, puisqu'il s'agit d'expliquer le châtement par le feu, conséquence du péché et du jugement de la justice divine. L'étude des effets du jugement divin sur le plan ontologique a permis à Jean de la Rochelle d'approfondir la nature de l'âme humaine dans son état séparé après la mort.

III. LE THÈME DU JUGEMENT DERNIER DANS LES GENRES LITTÉRAIRES

a) *Signes précédant le jugement dernier*

Après avoir essayé de situer le jugement dernier par rapport aux autres jugements de Dieu, notamment face au jugement particulier dont l'idée eut des répercussions non négligeables dans le domaine de l'étude de la nature de l'âme humaine, nous aborderons directement le problème du jugement dernier à l'intérieur des genres littéraires théologiques de l'époque. Or, plusieurs auteurs de l'époque de la scolastique naissante n'abordent explicitement que tel ou tel problème particulier de l'eschatologie, comme par exemple celui de l'Antéchrist, problème pourtant intimement lié à celui du jugement dernier. En effet, d'après la tradition biblique que les théologiens ne font qu'explicitement et interpréter, l'apparition de l'Antéchrist est précisément l'un des signes précurseurs de la fin des temps, et par conséquent, elle annonce la proximité du jugement dernier. Le jumelage des deux thèmes—celui de l'Antéchrist et celui du jugement—est assez fréquent : nous le trouvons aussi bien dans les grandes synthèses théologiques que dans certains traités ou opuscules de moindre importance. C'est ainsi que Jean Damascène parle déjà de l'Antéchrist avant d'exposer le jugement dernier⁷².

Si le fait du jugement dernier n'est point mis en doute par les auteurs, il n'en est pas de même en ce qui concerne les signes précurseurs et les modalités de celui-ci. Les auteurs de la scolastique naissante invoquent

⁷² Dans le *De fide orthodoxa*, saint Jean Damascène consacre un chapitre à l'Antéchrist (*De fide orthodoxa*, l. IV, c. 26 [c. 99], cf. *PG* 94, col. 1215) avant de parler de la résurrection à propos de laquelle il aborde aussi le jugement dernier (*ibid.*, l. IV, c. 27 [c. 100], *PG* 94, col. 1219).

volontiers les textes d'Augustin—ou ceux attribués à saint Jérôme—pour répondre à telle ou telle question posée par la curiosité, mais ils montrent une prudence extrême dans leurs réponses. Ils refusent de 'définir' là où les 'Sancti' n'ont légué aucune définition.

C'est ainsi que Pierre Damien renvoie directement à la 'Cité de Dieu' d'Augustin et aux commentaires de saint Jérôme sur le Prophète Daniel et sur l'Apocalypse: 'Quod itaque de die iudicii quaeris et Antichristo, lege librum beati Augustini De civitate Dei et Expositionem Sancti Hieronymi in Daniele Prophetam, Apocalypsim quoque cum commentariis suis'⁷³.

Petrus Comestor laisse aussi planer l'incertitude quant au moment de la venue du Christ, incertitude inhérente d'ailleurs à la parole même du Christ: 'Alii autem, quod dubium dicit Dominus, non diffinientes, exponunt "media nocte", idest "nullo sciente"'⁷⁴.

Et d'ajouter encore la raison profonde de cette incertitude: "'Non novit", subaudit, "nobis", quibus expedit incertos esse, ut sic vivamus quasi in proximo iudicandi'⁷⁵—afin que nous vivions comme si nous devions être jugés prochainement. Ne doit-on pas découvrir dans cette incertitude la profonde pédagogie de Dieu? C'est bien l'avis de Guillaume d'Auxerre: '... propter hoc dies iudicii incerta est nobis, ut semper simus in timore Domini: et per timorem devitemus peccata; ignorantia autem loci non facit ad custodiam timoris: et propter hoc non nocet scire locum, noceret autem scire tempus'⁷⁶.

Nous constatons la même prudence chez Alexandre de Halès lorsqu'il interprète certains signes devant annoncer l'apparition du Fils de Dieu: 'Non est tamen haec definita sententia a Sanctis; ideo nec hic nos definire volumus sententiam'⁷⁷. Saint Thomas suit l'opinion de saint Augustin

⁷³ Cf. *Petri Damiani De novissimis et Antichristo*, c. 2, *PL* 145, col. 838.

⁷⁴ Cf. *Petri Comestoris Historia Scolastica in Evangelia*, c. 141, *PL* 198, col. 1611.

⁷⁵ Cf. *ibid.*

⁷⁶ Cf. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, fol. 306 a.

⁷⁷ Cf. *Alexandri de Hales Summa Theologica*, t. IV, lib. III, memb. 5, a. 3.—Saint Thomas suivra la prudence et la réserve d'Alexandre de Halès en ce qui concerne certaines vues relatives aux modalités de l'eschatologie. Même si nous constatons que le *Compendium theologicae veritatis* attribué à Albert le Grand consacre une place assez importante aux questions précédant le jugement (I. VII: *De ultimis temporibus*, éd. Borgnet t. 34, p. 237 svv), y compris celles qui concernent l'Antéchrist (c. 7-14), la description des signes annonçant la venue de l'Antéchrist énumérés par Jacques de Voragine dans la 'Légende dorée' (cf. J. Le Goff, *op. cit.*, p. 244-245) que l'on trouve d'ailleurs déjà chez Adson ne retient pas sérieusement l'attention des grands théologiens. Aussi bien est-il tout à fait inexact d'affirmer que l'Antéchrist devient désormais un héros privilégié des théologiens ...', cf. *ibid.* p. 242.

selon laquelle les signes que nous racontent les Écritures Saintes ne concernent pas nécessairement les temps annonçant l'imminence du jugement dernier mais qu'ils se rapportent également à l'annonce de la destruction de Jérusalem; ces signes annoncent aussi l'avènement continu du Christ dans son Église. Parmi ces signes, il y a aussi évidemment les guerres et les tribulations. À ce propos, il convient de souligner le réalisme de saint Thomas qui fait suite à celui d'Augustin: tous les deux reconnaissent qu'il y eut toujours des guerres et des tribulations, celles-ci ne constituent donc pas des signes spécifiques auxquels l'on pourrait reconnaître la proximité du jour du jugement dernier⁷⁸. Par ailleurs, saint Thomas n'attribue aucune valeur à une longue description de la fin du monde présentée par saint Jérôme et qui provient des annales des Juifs, description que nous retrouvons également chez Petrus Comestor⁷⁹.

Il y a donc lieu de distinguer chez les auteurs d'une part, l'effort ou l'essai de compréhension du thème biblique du jugement avec tous ses détails plus ou moins énigmatiques—ou l'analyse qui concerne les signes précurseurs, le lieu, le temps, la personne du Juge, les circonstances du déroulement du jugement etc.—et, d'autre part, l'utilisation du thème du jugement pour un but précis. Ainsi constatons-nous que le thème de l'Antéchrist fut utilisé pour stigmatiser certaines personnalités histori-

⁷⁸ '... Christus ad iudicandum veniens in forma gloriosa apparebit, propter auctoritatem quae iudici debetur. Ad dignitatem autem iudiciariae potestatis pertinet habere aliqua indicia quae ad reverentiam et subiectionem inducant. Et ideo adventum Christi ad iudicium venientis multa signa praecedent, ut corda hominum in subiectionem venturi iudicis adducantur, et ad iudicium praeparentur huiusmodi signis praemoniti. Quae autem sint ista signa, de facili sciri non potest. Signa enim quae in Evangeliiis leguntur, ut Augustinus dicit, ad Hesychium de Fine Mundi, non solum pertinent ad adventum Christi ad iudicium, sed etiam ad tempus destructionis Ierusalem, et ad adventum quo Christus continue Ecclesiam suam visitat. Ita quod forte, si diligenter advertatur, nullum eorum invenitur ad futurum adventum pertinere, ut ipse dicit: quia signa quae in Evangeliiis tanguntur, sicut pugnae et terrores et huiusmodi, a principio humani generis fuerunt; nisi forte dicatur quod tunc temporis magis invalescent. Sed secundum quam mensuram crescentia vicinum adventum denuntient, incertum est': cf. Suppl. q. 73, a. 1, corp. art.

⁷⁹ 'Signa vero quae Hieronymus ponit, non asserit, sed in annalibus Hebraeorum se ea scripta reperisse dicit. Quae etiam valde parum verisimilitudinis habent': cf. *ibid.*—Toutefois, il convient de noter que cette description ne se trouve pas chez saint Jérôme. En revanche, nous la rencontrons déjà chez Pierre Damien (*De Novissimis et Antichristo*, c. 4 (PL 145, col. 840), chez Pierre le Mangeur (*Historia scolastica*, c. 141, PL 198, col. 1611) et, plus tard, sans aucune indication de provenance, chez saint Bonaventure (*In Sent.*, lib. IV, dist. 48, dub. 3, QR IV, 996).—Remarquons aussi que, ainsi que chez les représentants de la scolastique naissante, l'influence de saint Augustin est prépondérante dans les explications que donne saint Thomas des signes et des modalités du jugement dernier. Par ailleurs, saint Thomas n'ajoute pratiquement rien à ces considérations, pas plus qu'il n'y attribue d'ailleurs trop d'importance.

ques et pour les dénoncer comme adversaires du Christ. Si l'utilisation politique de ce thème est un fait—ainsi que nous pouvons le constater chez plusieurs auteurs de l'époque—, elle n'en constitue pas pour autant une exclusivité : c'est précisément cela que nous voyons chez les théologiens, depuis Richard de Saint-Victor jusqu'à saint Thomas, en passant par la *Summa Halensis* dans laquelle toute signification ou implication politique est absente malgré un traitement assez étendu de la question sur l'Antéchrist.

D'ailleurs, on pourrait se demander ce que veut dire exactement l'utilisation 'politique' de l'Antéchrist : s'agit-il de juger la πόλις—la cité—comme telle, ou s'agit-il de juger telle ou telle organisation concrète de la cité ? Mais la cité ne s'organise jamais toute seule : elle est organisée par des hommes, par des individus ! Dès lors, ne devrait-on pas dire qu'au fond, les individus—même s'ils constituent ce qu'on appelle actuellement une 'classe sociale'—sont jugés non pas en tant qu'ils forment une 'classe', mais dans la mesure où tel ou tel de leur comportement—qu'il s'agisse du comportement de papes, de rois, de chanoines, de clercs ou de seigneurs—est en contradiction avec l'image que l'on se fait de la perfection évangélique et, par conséquent, dans la mesure où chacun d'eux recèle en lui quelque chose de ce qu'Alexandre de Halès appelle la 'plenitudo malitiae' de l'Antéchrist⁸⁰ ?

L'étroite relation qui existe entre le jugement dernier et ses signes précurseurs annoncés dans la Bible explique en grande partie que le thème de l'Antéchrist fut utilisé comme une sorte de 'jugement', comme une 'participation', par anticipation, au jugement final. Si donc l'un des

⁸⁰ 'Antichristus autem, licet non sit initium malitiae: habet tamen convenientiam in natura et quasi plenitudinem malitiae habebit respectu aliorum hominum, licet non eo modo quo Christus habuit plenitudinem. Christus enim habuit ipsam divinitatem in se per essentiam, Antichristus vero ipsum diabolum per effectum': cf. *Alexandri de Hales Summa Theologica* (Ad Claras Aquas, 1948), t. III, inq. 2, tract. 2, Sect. 1, q. 1, a. 9, p. 104. Les articles 8 et 9 traitent de l'Antéchrist au point de vue purement théologique où toute référence politique est absente ('Quae sit differentia secundum quod diabolus dicitur esse caput malorum et Antichristus', a. 8; 'Utrum Antichristus sit caput malorum hominum qui praecesserunt ipsum', a. 9). Selon Alexandre de Halès, l'Antéchrist est le chef des méchants—tout comme le Christ est le chef de toute l'humanité—et dans ce sens, il doit récapituler en lui toute la méchanceté des hommes, c'est pourquoi il porte en lui en quelque sorte la 'plénitude de la méchanceté', c'est-à-dire la plénitude de tout ce qu'il y a de moralement mauvais dans l'humanité. Alexandre de Halès voit donc entre le Christ et l'Antéchrist un strict parallélisme dans une opposition dialectique de la plénitude de Dieu et de la plénitude du mal.—Il faut noter toutefois que chez Alexandre de Halès l'apparition de l'Antéchrist ne fait pas partie des signes qui doivent précéder la venue du Christ au jugement, contrairement à d'autres, notamment à saint Thomas qui pense que l'Antéchrist précèdera de peu la venue du Christ.

signes précurseurs—l'Antéchrist—fut utilisé par des auteurs pour un but particulier—pour juger les autres—, le thème du jugement dernier à son tour n'a pas échappé à cette règle. Son utilisation pour des buts précis est un fait, ainsi que nous verrons dans le chapitre suivant. Cependant, l'étude d'un certain nombre de genres littéraires permettra aussi de montrer la place que leurs auteurs assignèrent au thème du jugement dernier.

b) *Utilisations ascétiques*

Ce qui est surprenant à première vue c'est la présence d'un équilibre en ce qui concerne le traitement des problèmes eschatologiques et l'utilisation du thème du jugement dernier par rapport aux autres problèmes théologiques aussi bien dans les traités des auteurs mystiques de l'époque qu'à l'intérieur des systèmes qui se dessinent à partir des recueils de Sentences (Pierre Lombard), ce qui remet d'emblée en question les vues d'historiens présentant le Moyen âge comme la période de la peur, voir même de la terreur (certains voient actuellement en saint Augustin le 'patron principal de la terreur'). Or, en parcourant les différents genres littéraires de l'époque, on n'a pas du tout l'impression que leurs auteurs vivaient sous la 'peur individuelle ou collective',⁸¹ on n'est pas du tout fondé de dire en historien sérieux que ces derniers voyaient en Dieu 'surtout un Juge'⁸². En effet, même dans la synthèse théologique de certains—comme par exemple dans celle d'Abélard, du moins dans les œuvres que nous possédons actuellement de lui—il n'est guère question du Dieu-Juge ou du jugement dernier : parmi les questions qu'Héloïse a posées à Abélard, le jugement dernier ne figure pas⁸³. Il

⁸¹ Cf. J. Le Goff, op. cit. p. 241-242; 622. Cf. aussi les remarques méthodologiques, ici note 6.

⁸² Cf. *ibid.*, p. 205; 244-245; 606. Les auteurs du Moyen âge voyaient en Dieu avant tout, non pas le Juge, mais la Trinité, ensuite le Créateur et le Rédempteur.

⁸³ Cf. *Heloissae Paraclitensis diaconissae Problemata cum Petri Abaelardi Solutionibus*, PL 178, col. 712 svv. Dans les *Problemata*, il n'est pas question du jugement dernier. En général, Abélard parle très peu du jugement et plutôt incidemment. Dans la *Theologia Christiana*, il établit la convenance et la nécessité du jugement dernier par le fait qu'on avait imposé au Christ un jugement injuste: '... quae nec divinitatem Verbi ... scribendo praetermisit: primum quidem iudicium quo Christus iniuste iudicatus est in passione et secundum [iudicium] quo iuste iudicaturus est mundum in maiestate': cf. *Petri Abaelardi Theologia Christiana*, I, 126, PL 178, col. 125.

En ce qui concerne le parallélisme—suggéré par Abélard—entre le jugement que le Christ a subi sur terre et le jugement par lequel Il va juger à la fin des temps, nous le retrouvons chez saint Augustin, mais rien que le parallélisme sans que celui-ci affirme que le jugement dernier soit en quelque sorte 'motivé' par le jugement injuste subi par le Christ :

aborde toutefois ce problème dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains juste pour effleurer la doctrine paulinienne à ce sujet⁸⁴.

'... cum apparuerit Filius hominis iudicaturus vivos et mortuos, tunc videbitur Filius hominis qui primo iudicatus est, iudicans, discernens malos a bonis (à noter la double action du Fils de l'homme: la séparation —discernens—et le jugement), ponens malos a sinistris, bonos a dextris ... Attendite quid dicam. Filium enim hominis sicut hic cum esset adhuc iudicandus, et mali viderunt, et boni; viderunt enim apostoli qui secuti sunt, viderunt Iudaei qui crucifixerunt; sic cum venerit iudicaturus, et boni illum videbunt et mali: boni ut percipiant mercedem, quia secuti sunt; mali ut percipiant poenam, quia crucifixerunt. Soli ergo illi damnabuntur, securi sumus. Si non animum interrogat Deus, securi estis. Quid est quod dixi? Intelligat Charitas Vestra, ne hoc dicant in iudicio Dei, quia non intellexerunt. Iudaei quia viderunt Christum, crucifixerunt; tu qui non vides Christum, verbo ipsius resistis. Qui verbo resistis, carnem non crucifigeres si videres? ... Filius enim hominis venit ut iudicet; quia Filius hominis venit ut iudicaretur': cf. *S. Augustini Enarr. in Ps. 48, Sermo 1, PL 36, col. 546-547*.—À noter la présence du double aspect de l'acte du jugement final: 'iudicans—discernens' (juger et séparer) où l'idée de la séparation des deux cités est toujours sous-jacente. Voir aussi le même parallélisme entre les deux jugements du Christ dans *Sermo 17, c. 1*: 'Deum Christum Scriptura praedixit venturum ad iudicium vivorum et mortuorum. Quando enim prius venit iudicari, occultus fuit: quando venit iudicare, manifestus erit': cf. *PL 38, col. 123*.

Saint Thomas examine aussi à plusieurs reprises la question soulevée par l'opinion d'Abélard suivant laquelle le fait que le Christ a subi le jugement injuste dans son humanité exige en quelque sorte qu'Il juge tous les hommes dans sa nature humaine. La question ne concerne donc pas la motivation du jugement dernier ou la nécessité de son existence comme telle. Dans ce contexte, il s'agit de savoir si—et dans quelle mesure—l'humanité du Christ est engagée dans l'exercice de son pouvoir judiciaire. Dans son 'Commentaire sur les Sentences', saint Thomas apporte une rectification importante à l'idée d'Abélard ('... Christus ex hoc quod iniuste iudicatus est in quantum homo, meruit ut sit iudex omnium in natura humana': cf. *In IV. Sent.*, d. 47, q. 1, a. 2, q. 4) en évoquant précisément le célèbre passage de l'Épître aux Philippiens: ce n'est pas le simple fait d'avoir été humilié par le jugement injuste, mais le fait de s'être humilié volontairement qui a mérité au Christ d'être le juge universel: '... Christus in hoc quod est iniuste iudicatus, seipsum humiliavit: oblatum est enim quia voluit; et meritum humilitatis est iudiciaria exaltatio, qua ei omnia subduntur, ut dicitur Philip. II. Et ideo magis debetur iudiciaria potestas illis qui voluntarie se humiliant bona temporalia abiiciendo, ... quam his qui ab aliis humiliantur': cf. *ibid.*, ad 4m; voir aussi *Suppl.*, q. 89, a. 2, 4, ad 4m.—Décidément, saint Thomas place ici la valeur de l'acte de l'homme dans la libre décision de la volonté et non pas dans l'humiliation subie d'une manière passive.—Dans le *Compendium theologiae*, saint Thomas fonde globalement le pouvoir judiciaire du Christ selon sa nature humaine ('Quod Christus secundum naturam humanam iudicabit', c. 249) d'après un principe de convenance: 'Convenienter igitur Christus secundum humanam naturam, secundum quam mysteria humanae salutis implevit, iudex constituitur a Deo super homines, quos salvavit': cf. *ibid.* Le Christ est donc constitué juge par Dieu selon sa nature humaine du fait qu'Il a accompli selon celle-ci les mystères du salut. Dans ce chapitre, saint Thomas reprend les principaux arguments qu'il avait exposés dans le 'Commentaire sur les Sentences', en insistant toujours sur la convenance de l'exaltation du Christ du fait de son humiliation assumée librement: 'Est etiam conveniens exaltationis praemium humiliationi Christi respondens, qui usque ad hoc humiliari voluit ut sub homine iudice iudicaretur iniuste; unde ad hanc humiliationem exprimendam signanter in Symbolo eum sub Pontio Pilato passum fatemur. Hoc igitur

Quant à l'ensemble des auteurs que nous avons consultés, nous pouvons constater que le thème du jugement dernier est loin d'être le thème principal utilisé, même dans les traités ascétiques ou mystiques dont le but évident est d'amener les hommes à la crainte du Seigneur et à la purification de l'âme. Il suffit de penser à des ouvrages comme le traité pseudo-augustinien *De spiritu et anima* qui, pendant longtemps, jouissait d'une grande autorité grâce à son attribution à saint Augustin. Même quand les auteurs parlent du jugement dernier, leur but principal est d'exciter l'espoir et la foi en la miséricorde divine. Prenons l'exemple de saint Anselme qui, dans une de ses méditations destinée à exciter dans l'âme la crainte du Seigneur, nous a légué une description dramatique du jour du jugement.

O lignum aridum et inutile, aeternis ignibus dignum, quid respondebis in illa die, cum exigetur a te usque ad ictum oculi omne tempus vivendi tibi impensum, qualiter fuerit a te expensum? Tunc quippe condemnabitur quidquid fuerit inventum in te operis vel otii, sermonis et silentii, usque ad minimam cogitationem, etiam quod vixisti, si non fuerit ad dei voluntatem directum ... Ibi procul dubio recipies prout gessisti in corpore, tunc cum iam non erit tempus misericordiae; tunc cum paenitentia non recipietur, cum emendatio non promittetur ... O angustiae! Hinc erunt accusantia peccata, inde terrens iustitia; subtus patens horridum chaos inferni, desuper iratus iudex; intus urens conscientia, foris ardens mundus ... Quis est qui dicitur 'magni consilii angelus', qui dicitur 'salvator', ut nomen eius vociferer? ... Iam ipse est, iam ipse est Iesus. Ipse idem est iudex, inter cuius manus tremo⁸⁵.

exaltationis praemium debebatur ei ut ipse secundum humanam naturam iudex a Deo omnium hominum mortuorum et vivorum constitueretur, secundum illud Iob, XXXVI, 17 "Causa tua quasi impii iudicata est: causam iudiciumque recipies"; cf. *Comp. theol.*, c. 249. Toutefois, saint Thomas reprendra encore dans l'*Expositio in Symbolum Apostolorum* l'idée abélardienne —sans la précision qu'il lui avait ajoutée dans le Commentaire sur les Sentences—en proposant comme l'un des trois motifs principaux pour expliquer pourquoi le Christ est juge non seulement en tant que Dieu mais aussi en tant qu'homme: 'Secundo quia ipse meruit hoc officium, secundum quod homo; ipse enim secundum quod homo, fuit iniuste iudicatus, et ex hoc Deus fecit eum iudicem totius mundi. Iob. XXXVI, 17: "Causa tua quasi impii iudicata est: causam iudiciumque recipies"; cf. *Exp. in Symb. Ap.*, c. X.

⁸⁴ 'Hoc autem iudicium, id est haec revelatio seu discussio divini examinis, et singulariter quotidie fit in exitu singulorum morientium, et generaliter in fine saeculi facienda est, ubi quidem omnes omnibus revelabuntur, quales videlicet antea fuerint, an praemio scilicet an poena digni ...'; cf. *Petri Abaelardi Commentarium in Ep. ad Romanos I* (II, 5-6), *PL* 178; cf. *id.*, *Opera theologica, Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, XI-XII (Turnholti, 1969), I 78-79. Par la suite Abélard explique le déroulement du jugement dernier. D'autres références, voir: *ibid.*, I 302-303 (sur le jugement dernier); II 125 (Iesus Christus Iudex); II 153, 211 (Deus remunerator).

⁸⁵ Cf. *S. Anselmi Meditatio ad concitandum timorem*, in *Opera omnia*, éd. F.S. Schmitt, vol. III, 77-79.—Saint Anselme parle rarement du jugement dernier. Cependant, il convient

Retenons d'abord de ce passage anselmien l'affirmation du caractère irrévocable et irréversible du jugement dernier: '... tunc ... iam non erit tempus misericordiae'⁸⁶. Il est important de souligner que, selon Anselme, le 'temps de la miséricorde' se termine avec le jugement dernier. Ne pourrait-on pas dire aussi, que le 'temps de la miséricorde' est simplement fonction du 'temps tout court', qu'avec le jugement dernier, le temps cesse et qu'il donne lieu à l'éternité, ainsi que d'autres théologiens l'explicitèrent par la suite? La miséricorde divine—ou plutôt—la manifestation de celle-ci dans l'histoire du salut est fonction du temps et partant du changement. En effet, la miséricorde de Dieu se manifeste par le changement du pécheur en juste et ce changement ne peut s'opérer que dans le temps. Lorsque le temps cessera, tout changement cessera et la manifestation de la miséricorde divine cessera aussi de ce fait dans l'histoire, étant donné qu'il n'y aura plus d'histoire puisqu'il n'y aura plus de temps. L'eschatologie bien comprise implique donc une métaphysique du temps et du changement. Pour saint Anselme, après le jugement c'est l'éternité. Or, l'éternité c'est le non-changement, c'est l'absence du temps. Rappelons-nous par ailleurs que l'idée de la cessation du temps est une idée biblique affirmée explicitement dans Apoc. X,6 (ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται—Quia tempus non erit amplius). Ce thème sera développé par saint Thomas au moyen de la théorie aristotélicienne du temps selon laquelle le temps est fonction du mouvement des corps célestes. Dans cette perspective, la cessation du temps est liée nécessairement à la cessation du mouvement des corps célestes⁸⁷.

de se rappeler les deux passages où il touche à cette question: 'Iudicium proprium est domini et iudicis omnium', cf. id., *Cur Deus homo*, I, c. 20, in *Opera omnia*, éd. F.S. Schmitt, vol. II, 87, 21-22; 'Post diem iudicii nullus angelus aut homo nisi in regno dei aut in inferno erit', cf. id., *De conceptu virginali et de originali peccato*, c. 23, in *Opera omnia*, éd. F.S. Schmitt, vol. II, 166, 1-2.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 78, 47.—C'est sans doute de ce passage anselmien que se souviendra saint Bernard à la fin de son *De diligendo Deo* lorsqu'il écrira: '... in illa autem patria nulla prorsus admittetur adversitas sive tristitia, "sicut laetantium omnium habitatio est in te" (Ps. 86, 2, 7): et rursum, "Laetitia sempiterna erit eis" (Isai. 61, 7). Denique quomodo misericordiae recordabitur, ubi memorabitur iustitiae Dei solius? Proinde ubi iam non erit miseriae locus, aut misericordiae tempus, nullus profecto esse poterit miseracionis affectus': cf. *S. Bernardi De diligendo Deo*, c. 15, *PL* 182, col. 1000.

⁸⁷ En commentant le texte de l'Apocalypse X, 6 ('Quia tempus non erit amplius'), saint Thomas d'Aquin parle d'un nouvel état du monde après le jugement où, du fait de la cessation du mouvement des corps célestes—raison d'être du temps—le temps cessera de même que l'état de génération et de corruption: 'Peracto igitur finali iudicio, natura humana totaliter in suo termine constituetur. Quia vero omnia corporalia sunt quodammodo propter hominem. ... tunc etiam totius creaturae corporeae conveniens est ut status immutetur, ut congruat statui hominum qui tunc erunt. Et quia tunc homines incorruptibi-

Pour Anselme donc ce ne sera plus le temps de la miséricorde. Comme à l'époque de saint Augustin, plus tard aussi certains croyaient—la *Summa aurea* en témoigne —que grâce aux prières, l'on pouvait libérer les âmes de l'enfer. Tout en admettant que l'on puisse éventuellement soulager leur souffrance, Guillaume d'Auxerre maintient fermement la thèse selon laquelle leur état ne pourra plus changer, et que, par conséquent, leur état de damnés demeure éternellement⁸⁸.

Cependant, après cet appel dramatique au repentir à la pensée du jugement irrévocable, la méditation devient une invitation à l'espoir: Celui-même que l'âme pécheresse craint est le refuge de son espoir: 'Respira iam, o peccator; respira, ne desperes. *Spera in eo quem times*. Affuge ad eum a quo aufugisti. Invoca importune quem superbe provocasti. ... Iesu, Iesu, miserere dum tempus est miserendi, ne damnes in tempore iudicandi'. Et Anselme d'insister en faisant appel à l'infinie miséricorde: 'Si me admiseris intra latissimum tuae misericordiae sinum, non erit angustior propter me, domine. Admitte ergo, o desideratissime Iesu, admitte me intra numerum electorum tuorum, ut cum illis te laudem, te perfruar et glorier in te inter "omnes qui diligunt nomen tuum", qui cum deo patre et spiritu sancto gloriaris per interminata saecula, amen'⁸⁹.

Le caractère irrévocable du jugement dernier ne doit pas faire perdre tout espoir puisque nous sommes toujours dans le 'temps de la miséricorde', (dum tempus est miserendi). La méditation d'Anselme montre la structure typique de ce genre littéraire qui se termine toujours sur un ton de grand espoir de la béatitude éternelle.

les erunt, a tota creatura corporea tolletur generationis et corruptionis status. ... Generatio autem et corruptio in inferioribus corporibus ex motu caeli causatur. Ad hoc igitur quod in inferioribus cesset generatio et corruptio, oportet etiam quod motus caeli cesset. Et propter hoc dicitur Apoc. X, 6, quod "tempus amplius non erit": cf. *ScG*, IV, c. 97.

⁸⁸ Cf. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, fol. 303 a.—À la suite de la problématique de Pierre Lombard (*Sent.*, IV, d. 45), saint Thomas examinera plus tard le problème posé par Guillaume d'Auxerre dans son 'Commentaire sur les Sentences' (IV, dist. 45, q. 2, a. 2, qula 4, cf. aussi Suppl., q. 71, a. 5: 'Utrum suffragia prosint existentibus in inferno'), en rappelant l'erreur d'Origène et celle des Porrétains. Il critique aussi l'opinion de Guillaume d'Auxerre qui pensait que les suffrages des fidèles pouvaient apporter quelque soulagement aux damnés. Selon le Docteur Angélique la peine de ces derniers ne peut être diminuée pas plus que la gloire des saints ne peut augmenter 'quantum ad praemium essentielle' (Suppl. *ibid.*, c. art.) Et de conclure: 'Unde tutius est simpliciter dicere quod suffragia non prosunt damnatis, nec pro eis Ecclesia orare intendit' (cf. *ibid.*). Saint Thomas confirmera ses vues dans la *ScG* lorsqu'il expliquera, par des arguments de raison en s'appuyant sur la métaphysique des fins dernières, pourquoi la volonté de l'âme séparée après la mort demeurera immobile, cf. *ScG*, IV, c. 92, 93, 94, 95.

⁸⁹ Cf. *S. Anselmi Medit.*, éd. F. S. Schmitt, p. 79, 94-99.

Un autre passage anselmien, tiré du *Proslogion* décrit la lutte de la raison face à l'inextricable mystère de la justice divine lorsqu'on veut concilier celle-ci avec la miséricorde. Tout en reconnaissant qu'il est en face d'un mystère, Anselme tente de donner 'raison' à la fois à la justice et à la miséricorde divines en se plaçant dans la perspective de la souveraine bonté. Car il ne faut pas croire que l'irrévocabilité du châtement et sa durée éternelle n'aient posé aucun problème pour Anselme. Bien au contraire, le *Proslogion* nous révèle à quel point cette pensée l'a tourmenté, tout en essayant de concilier entre elles la justice et la miséricorde divines.

Après avoir écarté tout anthropomorphisme dans la représentation de la miséricorde divine—puisque Dieu ne peut être affecté par aucune compassion⁹⁰—Anselme pose la question essentielle qui résume le dilemme pour qui désire concilier ces deux attributs de Dieu: 'Ou bien quelle est cette justice de donner la vie éternelle à celui qui mérite la mort éternelle?'⁹¹ Pour trouver une réponse, Anselme rappelle que Dieu est la souveraine bonté et c'est précisément en raison de sa bonté souveraine qu'Il doit être miséricordieux et juste à la fois. Cette bonté souveraine doit se manifester par le fait que Dieu est bon non seulement à l'égard des bons, mais aussi à l'égard des méchants: 'Car celui qui est bon pour les bons et les méchants est meilleur que celui qui n'est bon que pour les bons, et celui qui est bon pour les bons et les méchants en les punissant et les épargnant est meilleur que celui qui ne l'est qu'en punissant'⁹².

Dans la pensée d'Anselme, la souveraine bonté exige que Dieu épargne aussi les méchants, mais il est également juste qu'Il les punisse⁹³. Ainsi, le dilemme de la justice et de la miséricorde de Dieu doit-il trouver sa solution dans la perspective de la suprême bonté qui dépasse toute intelligence⁹⁴. C'est dans cette perspective-là que l'on peut comprendre qu'il est juste que Dieu punisse et qu'il épargne les méchants. Car, lorsque Dieu punit les méchants, c'est juste parce que conforme à leurs mérites; de même, lorsque Dieu épargne les méchants, c'est juste parce que digne de sa bonté⁹⁵. Nous voyons donc que chez saint Anselme c'est à la considération de la bonté souveraine qu'est en quelque sorte

⁹⁰ Cf. *S. Anselmi Proslogion*, c. 8, éd. F.S. Schmitt, I, p. 106.

⁹¹ *Ibid.*, c. 9, p. 106-108.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, c. 10, p. 108-109.

⁹⁴ *Ibid.*, c. 9, p. 107.

⁹⁵ 'Cum enim punis malos, iustum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, iustum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitati tuae condecens est': *ibid.*, c. 10, p. 109.

subordonnée celle de la justice et de la miséricorde. Nous retrouverons le jumelage de ces deux thèmes plus tard chez plusieurs représentants de la scolastique naissante.

Dans ses lettres⁹⁶, dans ses sermons⁹⁷ ou dans tel ou tel de ses opuscules⁹⁸, saint Bernard évoque parfois le jugement dernier pour inciter ses interlocuteurs à la vie sainte par la crainte du jugement et du Dieu de la justice. Mais c'est loin d'être pour lui le seul chemin : pensons seulement au *De diligendo Deo* dont le but est toute autre chose que l'inculcation de la peur ou de la terreur devant Dieu⁹⁹.

L'image biblique du Dieu-Juge est, certes, présente chez ces auteurs, mais en même temps ils sont soucieux de montrer Dieu sous tous ses aspects bibliques, voire même philosophiques. Nous constatons les mêmes tendances chez Pierre Damien¹⁰⁰, Honoré d'Autun¹⁰¹ et dans un

⁹⁶ Cf. *Sancti Bernardi Epist.* PL 182, col. 616.

⁹⁷ Cf. *id.*, *Sermones de tempore*, PL 183, col. 35-360.

⁹⁸ 'Duplex est iudicium divinum: unum quo in hac vita iudicantur homines; alterum quo in futuro iudicabuntur': cf. *S. Bernardi Liber de bene moriendi*, c. 71: 'De iudicio', PL 185, col. 1303; *Id.*, *Meditationes piissimae de agnitione humanae conditionis*, c. 2: 'De miseria hominis, horrore mortis et districtione supremi Iudicis', cf. PL 185, col. 487-489; voir aussi *ibid.*, c. 41: 'De iudicio', cf. PL 184 col. 463.—Saint Thomas reprendra aussi l'idée d'un 'duplex iudicium', mais dans un sens différent de celui de saint Bernard, cf. *ScG*, IV, 96. Voir ici note 50.

⁹⁹ Cf. *S. Bernardi Liber de diligendo Deo*, cf. PL 182 col. 973 ssv. où Bernard dit clairement: 'Causa diligendi Deum Deus est; modus sine modo diligere' (col. 974) 'quia ipse prior dilexit nos' (col. 975), cf. aussi article 'Bernard (saint)' dans *DTC*, t. 2, col. 752.—À titre d'exemple, on peut citer aussi des opuscules anonymes de la même époque, ainsi un anonyme *De diligendo Deo* où la crainte du supplice et la considération de la joie céleste sont présentées en harmonie pour inciter l'âme à l'amour de Dieu: 'Vigili cura, mente sollicita, summo conatu et sollicitudine continua decet nos inquirere et addiscere quomodo et qua via possimus infernale supplicium vitare, et coeleste gaudium acquirere': cf. PL 40, col. 847. Un autre anonyme, *Soliloquiorum animae ad Deum* (*ibid.* col. 863-898) qui se termine dans la joie de celui qui cherche le Seigneur: 'Laetetur ergo cor meum ut timeat nomen tuum, laetetur cor quaerentium Dominum, sed multo magis cor inventientium. Si enim laetitia est in quaerendo, qualis laetitia erit in inveniendo? Quaeram ergo semper ardentem et indesinenter faciem tuam, si quomodo tandem aperiat mihi ostium et porta iustitiae, ut intrem in gaudium Domini mei': cf. *ibid.* col. 897.—Cet équilibre entre la crainte de l'enfer et l'espérance de la gloire—toutes deux nécessaires à l'homme—sera formulé par saint Thomas dans un langage concis qui exprime admirablement cette 'psychologie' appliquée par la pédagogie divine: 'Duo sunt homini necessaria ad cognoscendum: scilicet gloria Dei et poena inferni. Nam per gloriam affecti, et per poenas terri, cavent sibi homines, et retrahuntur a peccatis': cf. *Expos. in Symb.*, c. 8. (Vivès, t. 27, p. 216).

¹⁰⁰ Cf. *Petri Damiani De novissimis et Antichristo*, PL 145, col. 837-842. C'est un petit traité d'eschatologie où nous voyons étroitement liés entre eux le problème de la venue de l'Antéchrist et le 'jour du jugement'. Pierre Damien reconnaît d'abord la difficulté de parler des choses dernières (c. I: 'De rebus novissimis loqui difficile est') tout en insistant sur l'utilité de leur méditation (c. II: 'Novissima meditari quam utile sit'). On constate donc

certain nombre de textes anonymes du XII^e siècle¹⁰² qui exploitent le thème du jugement de Dieu dans un but ascétique. Il faut cependant souligner que, même dans l'esprit de ces auteurs, il ne s'agit pas d'une simple 'pastorale' qui serait coupée de ses sources à savoir la vérité même de la plénitude de la Révélation, mais d'un rappel et d'une explicitation, sur le plan ascétique et pastoral, de ce qui est contenu dans la doctrine même du Credo.

c) *Place du jugement dernier dans les synthèses*

Dans ce dernier chapitre, nous examinerons brièvement le problème de la place du jugement dernier dans les synthèses de théologie. Or, le cadre 'naturel' de cette synthèse est donné par la structure même des Symboles : le Symbole des Apôtres, celui de Nicée et de Constantinople. Les

chez lui le souci pastoral et ascétique mêlé cependant à une curiosité concernant les calculs pour déterminer le nombre de jours qui sépareront la mort de l'Antéchrist et la venue du Christ (c. III : 'A morte Antichristi, ad Christi Domini adventum quot dies intererunt'). Le dernier chapitre du traité expose les signes précédant le jour du jugement selon l'opinion de saint Jérôme (c. IV : 'Signa praecedentia iudicii diem ex S. Hieronymi sententia'). Les principales sources de ce traité se trouvent, selon l'aveu même de l'auteur, dans la 'Cité de Dieu' de saint Augustin et dans les commentaires scripturaires de saint Jérôme, cf. *ibid.*, c. 2, *PL* 145, col. 838.—Dans ses épîtres, en traitant du jugement selon les données scripturaires, Pierre Damien incite le lecteur à la crainte du juge et du jugement. Cf. *Petri Damiani Epistularum lib. IV*, ep. 5, *PL* 144, col. 300-305 ; *Idem, Epistularum lib. VIII*, Ep. 8, *PL* 144, col. 481-482.

¹⁰¹ Cf. *Honorii Augustodunensis Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae*, *PL* 172, col. 1109-1176. C'est une des premières tentatives de synthèse théologique de l'époque. Honoré y aborde les questions de l'eschatologie dont le traitement est inspiré par les doctrines de Scot Érigène, cf. article 'Honorius Augustodunensis', dans *DTC*, t. 7, col. 145, 156.—De même le dialogue *Cognitio vitae* comporte des questions concernant l'eschatologie sans toutefois parler du jugement dernier. L'aspect dramatique de l'eschatologie est entièrement absent dans ses préoccupations. Ce qui l'intéresse, outre l'établissement, au moyen de preuves rationnelles, des vérités révélées, c'est l'explication rationnelle de l'état des choses, cf. c. 40-47, *PL* 40, col. 1026-1032.

¹⁰² Cf. quelques textes anonymes du XII^e s. : *Sermo de Symbolo*, c. 8, *PL* 40 col. 1194 ; *De Antichristo*, *ibid.* col. 1131-1134 ; *Meditationum Liber*, c. 4, *ibid.* col. 904.—Il y a lieu de se rappeler dans ce contexte ce que saint Fulgence de Ruspe (468-533) écrivait au sujet du Dieu-Juge (*De Fide ad Petrum sive de Regula Verae Fidei*, d. 41) qui ne fait que résumer la conception équilibrée de la doctrine orthodoxe : 'Proinde diligentes misericordiam Dei, metuentesque iustitiam, nec de remissione peccatorum desperemus, nec remaneamus in peccatis : scientes quia illa omnium hominum debita sit exactura aequitas iustissimi iudicis quae non dimiserit misericordia clementissimi Redemptoris. Sicut enim misericordia suscipit absolvitque conversos, ita iustitia repellit et punit obduratos ... Ideo autem hominis anima intellectualis spiritus est, ut quaerat, agnoscat, atque discernat et tempus operum suorum, pro quibus receptura est in iudicio quod ordinavit divina iustitia et eisdem retributionis tempus, quo non etiam licebit aut opera mutare, aut remissionem peccatorum suorum de divina misericordia utiliter postulare' : cf. *PL*, col. 766.

premières ‘synthèses’ de théologie sont en effet les exposés même des Symboles, tels l’*Enchiridion* ou le *De fide et symbolo* de saint Augustin, modèles que suivra plus tard l’*Expositio in Symbolum Apostolorum* de saint Thomas. Par ailleurs, ne l’oublions pas, les Symboles eux-mêmes obéissent à la logique rigoureuse du déroulement de l’histoire du salut ou de l’histoire sainte dont le schéma classique—qu’il est difficile d’ignorer sous peine de dénaturer l’essence même de cette histoire—est le suivant : la création, la chute, la rédemption qui s’achève par l’eschatologie.

Pierre le Mangeur nous a donné à cet égard un exemple éclatant dans son *Historia Scolastica in Evangelia* qui, cependant, ne fait que nous rappeler le procédé de synthèse du *De civitate Dei* d’Augustin¹⁰³. On pourrait dire que dans leurs essais de synthèse théologique¹⁰⁴, les auteurs de la scolastique naissante sont soucieux de maintenir cette logique de l’histoire sainte même quand ils s’efforcent d’introduire des idées-clefs pour réaliser leur synthèse ‘rationnelle’. Ce sera par exemple le cas d’un Alain de Lille qui, en suivant une tradition qui remonte directement à Scot Erigène et à Anselme de Laon, présente l’articulation de la théologie en 5 parties : Dieu, création, incarnation, sacrements, fins dernières (eschatologie).

Toutefois, ce chemin leur est déjà tracé très clairement par la ‘Cité de Dieu’ d’Augustin qui, selon le schéma des deux cités¹⁰⁵, raconte l’achèvement de ces dernières, tout en restant en même temps fidèle à la perspective essentielle de la christologie :

Cum per Iesum Christum Dominum nostrum, iudicem vivorum atque mortuorum, ad debitos fines ambae pervenerint civitates, quarum una est Dei, altera diaboli, cuiusmodi supplicium sit futurum diaboli et omnium

¹⁰³ L’*Historia scolastica in Evangelia* commence par la création en rappelant le texte du Prologue de saint Jean. Petrus Comestor parle du jugement dernier à l’occasion de la prophétie de Jésus concernant la destruction de Jérusalem (Lc XIII), dans la partie de l’*Historia Evangelica* qui commence par la conception du Précurseur du Sauveur (c. I cf. *PL* 198, col. 1557) et qui continue par la conception du Sauveur (c. II : De conceptione Salvatoris). Le jugement dernier est abordé dans les c. 141 et 142 (*PL* 198, col. 1611).

¹⁰⁴ Cf. Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen âge*, 2^e éd. (Paris, 1962), p. 316-317.

¹⁰⁵ Lorsque nous parlons de synthèse, c’est-à-dire d’un exposé ordonné selon un schéma qui peut être structuré soit à partir d’un concept unique soit à partir d’un ensemble de concepts cohérents entre eux, il ne faut pas oublier, dans le cas précis de la ‘Cité de Dieu’, que celle-ci est fondée, selon la pensée explicite même de son auteur, sur les Ps. 45, 5-6; 47, 2-3,9; 86, 3. D’autres textes bibliques explicites (Héb. 11, 16: ‘Deus ... paravit ... illis civitatem’; Héb. 12, 22: ‘civitatem Dei viventis’; Héb. 13, 14: ‘Non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus’; Apoc. 3, 12: ‘nomen civitatis Dei mei’; Apoc. 18, 18: ‘Quae similis civitati huic magnae?’; de même que ‘civitas Dei’ de Tob. 13, 11) devaient être aussi présents dans l’esprit de saint Augustin pour ordonner son exposé selon le schéma des deux cités.

ad eum pertinentium, in hoc libro nobis, quantum ope divina valebimus, diligentius disputandum est¹⁰⁶.

Saint Augustin rappelle que certains textes de l'Écriture suggéreraient que l'on parle d'abord de la félicité des justes. Mais il constate lui-même que l'ordre des événements est très variable dans les Écritures mêmes. Il choisit donc de discuter d'abord du problème du châtement éternel dans le corps ressuscité car celui-ci semble à bien des gens davantage incroyable que la jouissance du bonheur éternel dans cet état :

Ideo autem hunc tenere ordinem malui, ut postea disseram de felicitate sanctorum, quoniam utrumque cum corporibus erit; et incredibilius videtur esse in aeternis corpora durare cruciatibus, quam sine dolore ullo in aeterna beatitudine permanere¹⁰⁷.

Pour Augustin, la synthèse rationnelle doit précisément rendre compte de cette logique cohérente de l'histoire que Dieu a voulu écrire pour l'homme.

Dans les premiers essais de synthèse et notamment dans celui de saint Jean Damascène nous voyons l'eschatologie avec le jugement dernier relégués à la fin de leur 'édifice rationnel'¹⁰⁸. L'influence de Jean Damascène sera palpable ensuite dans les 'Sentences' de Pierre Lombard et dans les Commentaires que d'autres présenteront de ses 'Sentences'¹⁰⁹. Nous y reviendrons tout à l'heure. À titre d'exemple, nous proposons l'examen de quelques essais de synthèse qui virent le jour pendant l'époque qui nous intéresse¹¹⁰.

1. Hugues de Saint-Victor

Le principal représentant de ce groupe d'auteurs qui abordent le problème du jugement dernier à l'intérieur de leur synthèse est sans doute Hugues de Saint-Victor qui construit son plan selon le schéma de

¹⁰⁶ S. Augustini *De civitate Dei*, XXI, c. 1, PL 41, col. 700.

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*

¹⁰⁸ Le *De fide orthodoxa* aborde le problème de l'eschatologie à la fin du traité : Livre IV, c. 25 (le paradis), c. 73 (descente dans l'enfer), c. 74 (les choses qui suivent la résurrection du Christ), c. 75 (session du Christ à la droite du Père), c. 99 (l'Antéchrist), c. 100 (la résurrection finale). Le problème de l'Antéchrist est donc traité explicitement dans cette partie de l'ouvrage et sa place demeure inchangée aussi dans les 'Sentences' du Lombard et dans les commentaires de ces dernières.

¹⁰⁹ C'est à saint Thomas que nous devons le résumé le plus clair de la synthèse de Pierre Lombard, cf. *In IV Sent.* d. 50, exp. text., fin.

¹¹⁰ À consulter M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II (Freiburg im Breisgau, 1911); J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, 2^e éd. (Bruges, 1948); M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle* (Paris, 1957); Id., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Paris-Montréal, 1954), p. 255 svv.

l'histoire du salut qui s'achève par la parousie et le jugement dernier. L'on sait, c'est à Hugues que nous devons le premier traité d'eschatologie que nous connaissions dans l'histoire du dogme.¹¹¹ Chez lui, en effet, le problème du jugement fait partie d'une synthèse harmonieuse englobant tous les 'novissima': aussi bien les événements qui précèdent que ceux qui suivent le jugement dernier; Hugues pose déjà ainsi les bases d'une théorie complète de l'eschatologie dont les racines remontent cependant jusqu'à saint Augustin¹¹².

Hugues parle du jugement dernier dans les Pars XVI-XVIII du *De Sacramentis Christianae Fidei*. Il y expose les deux grands volets de sa synthèse à la manière d'un dyptique: 'Primus liber a principio mundi usque ad incarnationem Verbi narrationis seriem adducit. Secundus liber ab Incarnatione Verbi usque ad finem et consummationem omnium ordine procedit', cf. PL 176, col. 173. D'ailleurs la présentation de la synthèse théologique sous forme de dyptique—creatio-recreatio—est courante chez Hugues, c'est aussi le cas de son *In Hierarchiam*¹¹³. Ce sera aussi la clef de la synthèse d'autres théologiens après lui. Le terme 'narratio' est très important pour bien saisir le sens de la synthèse de Hugues: il fait comprendre combien celle-ci doit être fondée sur l'histoire même qu'on raconte ('narratio'). Dans cette synthèse, la vraie 'raison' c'est précisément l'histoire, c'est le cas où effectivement, raison et histoire doivent coïncider.

Selon une logique qui correspond à la logique même des événements, Hugues expose donc à la fin de sa synthèse l'eschatologie en parlant d'abord de la fin de l'homme¹¹⁴, ensuite de la fin du siècle¹¹⁵ et enfin de l'état du siècle à venir¹¹⁶. La P. XVI s'intéresse aux questions concernant les morts: '... qui in Domino moriuntur, etiam cum parvo merito beati erunt'; 'De exitu animarum'; 'De poenis animarum'; 'De locis poenarum' (ces questions sont traitées aussi par Pierre Lombard; elles reviendront encore dans la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle); 'Utrum animae sciunt quae in hoc saeculo geruntur' (la question ainsi formulée suppose comme sous-entendu qu'il s'agit bien là des âmes séparées après

¹¹¹ Cf. F. Vernet, 'Hugues de Saint-Victor', dans *DTC*, t. 7, col. 283.

¹¹² Il s'agit essentiellement du modèle exposé dans la Cité de Dieu. D'ailleurs ce modèle est aussi celui de Pierre Lombard, ainsi que nous l'avons déjà vu.

¹¹³ Cf. Roger Baron, *Études sur Hugues de Saint-Victor* (Paris, 1963), p. 169.

¹¹⁴ 'De fine hominis', cf. *Hugonis a Sancto Victore De sacramentis Christianae Fidei*, P. XVI, PL 176 col. 579-596.

¹¹⁵ 'De fine saeculi', *ibid.*, P. XVII, col. 597-610.

¹¹⁶ 'De statu futuri saeculi', *ibid.*, P. XVIII, col. 609-618.

la mort et avant la résurrection). C'est la P. XVII—'De fine saeculi'—qui traite du jugement dernier et des signes qui doivent le précéder. Hugues y parle des dernières tribulations¹¹⁷ et de l'Antéchrist; du temps de la venue du Christ à la fin du monde ('De tempore adventus Christi in novissimo'), de la qualité de la personne du Juge¹¹⁸ qui intéressera aussi Pierre Lombard. Le c. 22 expose le problème du jugement, en mettant en parallèle le jugement à venir ('Quale sit futurum iudicium') avec le jugement de Dieu dans le présent ('qualiter Deus in praesenti iudicat') selon la tradition augustinienne. Le *De sacramentis* se termine par les questions concernant la vision de Dieu¹¹⁹ et la félicité éternelle¹²⁰.

2. Pierre Lombard

Même si l'influence de Hugues de Saint-Victor et d'Abélard sur Pierre Lombard est incontestable¹²¹, c'est la synthèse de ce dernier qui dominera les synthèses ultérieures. Voici la structure des 'Sentences' de Pierre Lombard¹²²:

¹¹⁷ Cf. c. 5: 'Quanto tempore erit ultima tribulatio', *ibid.*, col. 598.

¹¹⁸ Cf. c. 7: 'De qualitate personae iudicis', *ibid.*

¹¹⁹ Cf. c. 16: 'De visione Dei', *ibid.*

¹²⁰ Cf. c. 20: 'Qualis et quanta erit felicitas et beatitudo futura'; c. 21: 'In tribus constare beatitudinem veram', *ibid.*, col. 617.—À part l'exposé synthétique, nous trouvons encore des allusions au jugement de Dieu dans quelques fragments que l'on peut attribuer à Hugues: 'De iudicio secundum causam et secundum retributionem' cf. *Miscellanea*, I, II, c. 52, *PL* 177, col. 633; 'Quare dominus iudicium suum in finem servavit' où nous lisons: 'Non est in iudicio hominis iustitia consummata, et idcirco iudicium hominis praecedit, ut probetur homo, deinde subsequitur iudicium Dei, ut remuneretur. Si totum iudicaret homo, non haberet iudicium Deus'. 'De inevitabili iudicio Dei quam sit tremendum, nisi ad misericordiam confugerimus', cf. *ibid.*, I, IV: *Tractatum moralium fragmenta*, c. 47, *PL* 177, col. 773.

On peut rappeler ici également un passage attribué à Hugues de Saint-Victor par Jean de la Rochelle: '[Respondetur] ad primum quod obiicitur, quod corporalis natura non est dominans super incorporalem. Dicendum, quod verum est, si incorporalis natura custodiat naturalem ordinem. Si vero non custodiat, per culpam deserendo naturalem ordinem, corporali ordine transmutato, efficitur dominans super eam, secundum quod dicit Hugo de Sancto Victore: "Eo quod anima subiecit se delectabilibus in corpore, cum peccavit, convenit ut in hac subiectione maneat, cum punitur, ut facta corporalis per appetitum a corpore afflictionem accipiat": cf. Jean de la Rochelle, *Summa de anima*, I, c. 49, p. 199. Il s'agit, toutefois, dans ce passage, du châtement consécutif à la chute du premier homme qui, avant la chute, était 'maître de son ordre' grâce au libre arbitre: '... spiritus ... rationalis incorruptibilis non habet necessitatem sui ordinis "naturalis", quia per libertatem arbitrii factus est dominus sui ordinis, ut maneât in eo, vel non, ut dicitur Eccles. XV: "Derelinquit eum in manu consilii sui, appositus ante eum ignem et aquam, ad quod voluerit extendet manum suam": cf. *ibid.*

¹²¹ Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. II (Freiburg im Breisgau, 1911), p. 371 svv.

¹²² Cf. J. de Ghellinck, 'Pierre Lombard', dans *DTC*, t. 12, col. 1969-1971.

Livre I: commence par le mystère de la Trinité et étudie les problèmes théologiques de chaque Personne divine ainsi que ceux concernant l'essence de Dieu.

Livre II: étudie la création et la formation des créatures corporelles et spirituelles et continue par la chute et le péché originel.

Livre III: contient l'Incarnation jusqu'à l'ascension du Christ (partie christologique) et étudie les vertus et les dons que le Christ nous a conférés.

Livre IV: traite des sacrements, de la résurrection et de la gloire des ressuscités. C'est dans cette partie (I.IV, d. 43-50) que Pierre Lombard aborde le dernier jugement.

Partant de Dieu, Pierre Lombard termine aussi son exposé par Dieu en passant par l'eschatologie. Comme Jean Damascène dont il suit le modèle, il a relégué le traité sur le jugement dernier et la résurrection à la fin des 'Sentences', après le traité des signes (sacrements) qui, d'ailleurs, suit la christologie. C'est dans les 8 dernières distinctions du livre 4 qu'il aborde les questions concernant le jugement qu'il appelle dans ce contexte 'iudicium' sans plus (sauf au début de la d.49 où il utilise les termes 'iudicium universum'): d. 43: 'De conditione resurrectionis et iudicii'; d. 44: 'De resurgentibus'; d. 45: 'De diversis receptaculis animarum ante resurrectionem' (Jean de la Rochelle parlera des 'lieux des âmes séparées'); d. 46: 'De iusticia et misericordia Dei' (à noter que le thème de la justice et celui de la miséricorde divine sont traités ensemble; saint Thomas expliquera à la suite du Lombard qu'il s'agit là simplement de deux aspects de la justice de Dieu); d. 47: 'De ordine iudicii'; d. 48: 'De forma iudicis et de loco iudicii' (le problème du lieu du jugement a intéressé plusieurs auteurs de l'époque); d. 49: 'Post resurrectionem duae civitates, Christi et diaboli' (Pierre Lombard reprend ici la conception augustinienne des deux cités et le jugement est aussi placé dans cette perspective); d. 50: 'De statu reprobatorum in inferno'¹²³.

Fidèle à l'articulation de l'histoire sainte, Pierre Lombard aborde donc les questions sur le jugement dernier et la résurrection à la fin des 'Sentences' (I. IV), tout comme Jean Damascène, après le traité des signes (sacrements). Dans cette partie, les 'Sentences' puisent largement dans les textes d'Augustin, donc la problématique est surtout augustinienne. Ainsi par exemple même l'expression 'receptacula animarum' vient d'Augustin¹²⁴. Il faut souligner surtout le fait que les 'Sentences' se

¹²³ Cf. *Magistri Petri Lombardi, Parisiensis Episcopi, Sententiae in IV Libris Distinctae*, t. II, liber III et IV (Grottaferrata, 1981), p. 510-553.

¹²⁴ L'expression 'receptacula animarum' est une expression augustinienne qui pouvait

terminent aussi dans la perspective des deux Cités augustinienne. Nous avons déjà vu que c'est le jugement dernier qui effectuera la séparation définitive des deux Cités et, dans ce sens, le jugement dernier est aussi un 'iudicium discretionis', ainsi que les autres jugements de Dieu avant le dernier jugement.

La structure des 'Sentences' a déterminé celle des autres essais de synthèses qui virent le jour pendant la période qui nous occupe.

3. Guillaume d'Auxerre

Achevée vers 1220, la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre est en fait, comme on le sait, un commentaire sur les 'Sentences' de Pierre Lombard¹²⁵. Sa structure, ainsi que celle de la plupart des synthèses, est commandée par les 'Sentences' qui se divisent en 4 livres¹²⁶. Ce qui caractérise toutefois la *Summa aurea* par rapport aux 'Sentences' c'est le procédé par brèves questions (objections) et réponses à l'intérieur de chaque thème qui constitue la subdivision d'une question principale.

Le livre I commence par le thème méthodologique de la foi et l'auteur y examine ensuite l'existence de Dieu. Prouver l'existence de Dieu est nécessaire. En effet, bien que d'après saint Jean Damascène la connaissance de Dieu nous soit donnée d'une manière naturelle (naturaliter), par suite du péché, l'intelligence de l'homme est obscurcie à tel point qu'elle est capable même de la folie de nier l'existence de Dieu: '... per tenebras peccati in tantam devenerunt amentiam ut dicerent Deum non esse'. (fol. 2vb)

Après l'existence de Dieu, Guillaume traite longuement de la Trinité (fols. 3 svv) ensuite de la nature de Dieu. C'est dans cette partie que l'auteur aborde dans un même article le thème de la justice de Dieu et de sa miséricorde. Le jumelage de ces deux thèmes est caractéristique. En effet, chez Pierre Lombard nous avons un long développement à ce sujet précisément en relation avec le jugement de Dieu¹²⁷. Certains théologiens, en effet, essayaient de 'mitiger' par la miséricorde la justice divine,

très bien être à l'origine de la psychologie eschatologique: cf. *S. Augustini Enchiridion*, c. 109, *PL* 40, col. 283.—Voir ici note 56.

¹²⁵ Cf. F. Van Steenberghe, *La philosophie au XIII^e siècle* (Louvain-Paris, 1966), p. 153. Voir aussi P. Godet, 'Guillaume d'Auxerre', dans *DTC*, t. 6, col. 1976. Pour le plan de la *Summa aurea* v. R.M. Martineau, *Le plan de la Summa aurea de Guillaume d'Auxerre* (Ottawa, 1937).

¹²⁶ Cf. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (Paris, 1969), p. 34: cf. aussi id., *La théologie au XI^e siècle* (Paris, 1957).

¹²⁷ Cf. *Petri Lombardi Sent.* l. IV, d. 46.

même à l'égard des damnés. En tout cas, le Lombard admet une modération de la justice de Dieu en raison de sa miséricorde même à l'égard des damnés.

Pour introduire le livre II, Guillaume parle de l'«exemplar»: 'Postquam dictum est de mundo archetypo, dicendum est de mundo creato de quo dicit Moyses in principio Genesis: "In principio ..."' (II, q.1, fol. 35 rb). Le sujet de ce livre est, en effet, le monde créé: les anges, les diables, l'homme. La structure du livre suit rigoureusement celle de l'histoire sainte: création, chute d'Adam, conséquences du péché avec un traité sur les péchés.

Le livre III concerne la 'reparatio': 'Dicto de peccatis quibus homo lapsus est in perditione dicendum est de reparatione, scilicet de Filio Dei'. C'est donc la christologie avec, à la suite, un traité des vertus.

Le livre IV parle des sacrements: 'Dicto de preceptis et iudiciis consequenter videndum est de sacramentis' (fol. 238 vb). Le traité des sept sacrements est suivi du traité sur la résurrection qui est, pour Guillaume, l'effet des sacrements. C'est donc à la fin de la *Summa aurea* que nous trouvons les chapitres concernant les fins dernières:

- c. 1: 'De sacramentorum effectu sive de resurrectione'
- c. 2: 'De resurrectione Christi'
- c. 3: 'De dotibus corporum glorificatorum'
- c. 4: 'De sensibus spiritualibus'
- c. 5: 'De fructibus spiritus'
- c. 6: 'De gloria beatorum'
- c. 7: 'De damnatione reproborum'
- c. 8: 'De suffragiis'
- c. 9: 'De igne purgatorio'
- c. 10: 'De die iudicii'¹²⁸.

C'est le thème du 'jour du jugement' qui termine la *Summa aurea*, de même que ses modèles, à savoir le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène et les 'Sentences' de Pierre Lombard.

Le contenu du chapitre sur le jugement qui nous intéresse à présent est le suivant: l'incertitude du jour du jugement; le lieu du jugement; pourquoi le lieu du jugement est déterminé et pourquoi pas le temps du jugement; les anges ne savent pas le temps du jugement; le Fils ne le sait pas non plus; le lieu du jugement, à savoir la vallée de Josaphat; comment les méchants qui auront des corps lourds pourront-ils venir en un instant des lieux éloignés dans la vallée de Josaphat; ('Qualiter in

¹²⁸ Cf. Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. IV, fol. 238 v- 306.

momento mali qui habebunt corpora ponderosa de remotis partibus poterunt venire ad vallem iosaphat’); comment les saints vont juger.

4. *Alexandre de Halès*

Tout comme la *Summa aurea* de Guillaume d’Auxerre, la *Summa theologica* d’Alexandre de Halès suit la grande division en quatre parties inaugurée par les ‘Sentences’ de Pierre Lombard, même s’il s’écarte dans les détails de son modèle¹²⁹. Le projet d’Alexandre, demeuré inachevé, est exprimé, avec l’agencement prévu de son œuvre, dans le Prologue placé en tête de la troisième partie :

Inquisitio catholica de his quae pertinent ad fidem quadripartita est. Prima pars pertinet ad cognitionem substantiae divinae trinitatis et unitatis; secunda ad opera divinae conditionis; tertia ad personam Salvatoris in natura divinitatis et natura humanitatis; quarta vero pertinet ad sacramenta salutis et opera futurae glorificationis¹³⁰.

Bien que prévu normalement pour la fin de la 4^{ème} partie de sa ‘Somme’ qui s’arrête au milieu du sacrement de pénitence, Alexandre aborde le jugement dernier dans le livre III, où il est question du Verbe incarné : ‘Inquisitio unica de Verbo incarnato’. C’est donc à l’intérieur de la christologie que le jugement dernier trouvera sa place. Alexandre de Halès donne au début de cette ‘inquisitio’ le plan qu’il entend suivre dans l’exposé :

Aduvante igitur sua gratia, hoc ordine prosequemur :
 primo, de incarnatione et assumptione;
 secundo, de conceptione et nativitate;
 tertio, de gratia, scientia et potestate ipsius;
 quarto, de merito et voluntate;
 quinto, de passione et morte;
 sexto, de descensu ad inferos et resurrectione;
 septimo, de ascensione ad coelos et ad dexteram Patris sessione;
 octavo, de adventu ad iudicium Dei et hominis Iesu Christi ...¹³¹

Le plan d’Alexandre concernant le traitement du jugement dernier est le suivant :

Tractatus octavus de adventu Christi ad iudicium.

I. De signis praecedentibus adventum Christi ad iudicium.

II. De loco et tempore iudicii

¹²⁹ Cf. A. Vacant, ‘Alexandre de Halès’, dans *DTC*, t. 1, col. 776.

¹³⁰ Cf. *Alexandri de Hales Summa theologica*, t. IV, liber IIIus (Ad Claras Aquas, 1948), p. 3.

¹³¹ Cf. *ibid.*

III. De persona venturi iudicis

IV. De apparitione iudicis

V. De assistentibus iudici¹³²

Remarquons le progrès réalisé par Alexandre par rapport aux ‘Sentences’, en ce qui concerne l’agencement logique du traitement du problème du jugement dernier qui est déjà en quelque sorte annoncé dans la *Summa aurea*. Quant aux détails, il faut noter surtout le fait que, bien qu’Alexandre parle à plusieurs reprises de l’Antéchrist, ce dernier ne fait pas partie des signes devant annoncer la venue du Christ.

5. *Saint Thomas d’Aquin*

a) Le ‘Commentaire sur les Sentences’

Dans son ‘Commentaire sur les Sentences’, saint Thomas essaie d’expliquer à plusieurs reprises le sens de la synthèse des quatre livres des ‘Sentences’. Dans le Prologue au 1. IV, nous lisons :

Sic ergo ex verbis propositis tria possumus accipere circa hunc quantum librum, qui prae manibus habetur, scilicet materiam: quia in eo agitur de sacramentis et de resurrectione et gloria resurgentium. Item continuationem ad tertium librum: quia in tertio agebatur de missione Verbi in carnem, in hoc autem libro de effectibus Verbi incarnati; ut quartus respondeat tertio, sicut secundus primo¹³³.

Il est intéressant de suivre cet effort de synthèse ‘rétrospective’. En effet, saint Thomas est soucieux de montrer les liens profonds qui unissent les différents livres du Lombard dont il poursuit le commentaire. Tout d’abord la ‘matière’ du livre 4: elle comprend les sacrements, la résurrection et la gloire des ressuscités. Et pourtant, les livres 4 et 3 sont intimement liés entre eux par le lien du Verbe: le livre 3 traite de la mission du Verbe dans la chair, tandis que le livre 4 a pour objet les effets du Verbe incarné. Ainsi donc tout le traité d’eschatologie s’insère en fin de compte dans un traité du Verbe Incarné—on aperçoit ici sans peine les réminiscences de la *Summa Halensis* pourtant inachevée—donc dans une christologie.

Le livre II des Sentences contient la considération des créatures, non pas selon leur propre nature (‘secundum quod in propria natura consistunt’)—ce qui est l’affaire du philosophe—mais en tant que celles-ci procèdent du premier principe et sont ordonnées à leur fin dernière qui

¹³² Cf. *ibid.* p. 296-310.

¹³³ Cf. *S. Thomae Aquinatis Commentum in 1. IV. Sent.*, Prologus, éd. Vivès, t. 11, p. 2.

est Dieu. C'est de cette manière-là qu'il s'agit de parler des créatures dans ce livre¹³⁴.

Le Prologue du I.I du Commentaire expose la synthèse du Lombard dans la perspective de la Sagesse de Dieu, plus exactement dans la perspective de la *manifestation de la Sagesse divine*. La Sagesse divine se manifeste par le Fils qui est le Verbe du Père et qui, dès lors, révèle le nom de la Trinité. C'est le sujet du premier livre. La deuxième manifestation de la Sagesse par le Verbe est la production des créatures qui constitue le sujet du deuxième livre. La troisième chose qui appartient à la Sagesse divine est la restauration de ses œuvres¹³⁵. La quatrième chose appartenant à la Sagesse est la perfection par laquelle les choses sont conservées dans leur fin: 'Quartum, quod ad Dei sapientiam pertinet, est perfectio, qua res conservantur in suo fine'¹³⁶.

Soucieux de synthèse et de clarté, saint Thomas termine son Commentaire en rappelant encore l'intention et le plan du Lombard¹³⁷. Dans la pensée de saint Thomas, la synthèse se réalise du fait que tout se termine par Celui par qui tout a commencé: à savoir Dieu: 'exorsus a Deo'— 'doctrina ... terminetur in Deo' qui est le principe et la fin. Cependant, cette ordination se fait 'duce Christo' et, du coup, la synthèse acquiert par là une 'teinte' christologique. De même que saint Thomas a tout placé dans la perspective de la Sagesse divine qui est le Verbe dans le Prologue de son 'Commentaire', de même il rappelle cette perspective à la fin de son œuvre. C'est grâce au Christ que l'histoire est assumée— 'quae dum *durat mundus* aguntur'. Or, la durée du monde ne sera pas éternelle, mais elle arrivera à sa fin. La résurrection des corps, le châtement des damnés ainsi que la gloire des bienheureux qui consiste

¹³⁴ 'Creaturarum consideratio pertinet ad theologos et ad philosophos, sed diversimode. Philosophi enim creaturas considerant secundum quod in propria natura consistunt: unde proprias causas et passiones rerum inquirunt; sed theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est ... Per modum istum in hoc secundo libro de creaturis agit; unde materia ejus ex verbis praemissis accipi potest, ex quibus tria elicere possumus, scilicet rerum principium, principii ipsius actum et actus effectum': cf. *S. Thomae Aquinatis In II. Sent.*, Prologus.

¹³⁵ 'Tertium quod pertinet ad Dei sapientiam est operum restauratio. Per idem enim debet res reparari per quod facta est; unde quae per sapientiam condita sunt, decet ut per sapientiam reparentur ... Haec autem reparatio specialiter per Filium facta est, in quantum ipse homo factus est, qui, reparato hominis statu, quodammodo omnia reparavit quae propter hominem facta sunt ... ita de Christo profluxerunt diversarum gratiarum genera ad plantandam Ecclesiam ... Et in hoc tangitur materia tertii libri, in cujus prima parte agit de mysteriis nostrae reparationis, in secunda de gratiis nobis collatis per Christum'. cf. *In Sent. I*, Prologus.

¹³⁶ Cf. *Ibid.*

¹³⁷ Cf. *Ibid.*

dans la vision de Dieu font partie de ces 'événements' ('ea quae in fine mundi et etiam postmodum agentur') qui suivront l'histoire du monde créé ('dum durat mundus'). Le jugement dernier est donc l'un de ces événements 'métahistoriques' qui consolidera définitivement l'ordre de l'univers qui, par là même, atteindra son but qui est Dieu¹³⁸.

Le Prologue de la deuxième édition du Commentaire attribué, par certains, à saint Thomas présente une synthèse qui, tout en maintenant l'ensemble des 'Sentences' dans la perspective de la Sagesse, ainsi qu'il l'avait exposé dans le Prologue de sa première édition, reprend tout par l'idée de la génération. Le premier livre comprend ainsi la génération éternelle de Dieu; le deuxième traite de la génération de la créature et de sa corruption par le péché; le troisième parle de la génération de la nature assumée par le Verbe et de ses séquelles; le quatrième livre enfin traite de la régénération par les sacrements et de la gloire de l'héritage éternel. Si la terminologie aristotélicienne: génération—corruption est présente ici, elle reçoit néanmoins un sens infiniment plus profond que le Stagirite lui-même n'osait soupçonner, notamment par l'application de cette terminologie au mystère de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption¹³⁹.

La synthèse du 'Commentaire sur les Sentences' est donc commandée chez saint Thomas par la Sagesse, le Verbe, le Christ: c'est dans ce cadre christocentrique que les 'événements métahistoriques'—dont le jugement dernier—trouvent leur place. Il était donc tout à fait naturel qu'au cours de son travail de théologien, saint Thomas fut amené à réfléchir davantage sur le problème de la place du jugement dernier dans la synthèse, jugement qui revient au Fils, donc au Christ. De fait, le problème s'est posé pour lui lors de la rédaction de la 'Somme théologi-

¹³⁸ 'Magister ergo in hoc libro exorsus a Deo, id est incipiens a facie sedentis super thronum, id est ab ipsa Trinitate Divinitatis, de qua in I. lib. egit, procedens per media, quae dum durat mundus aguntur, ut sunt creaturae, et peccata, de quibus egit in II. lib.; reparator et virtutes, de quibus egit in III., et ecclesiastica sacramenta, de quibus egit in parte IV. duce Christo, qui est via, pervenit usque ad pedes, id est usque ad ea quae in fine mundi et etiam postmodum agentur, sicut est resurrectio corporum, punitio damnatorum, et gloria beatorum, quae in Dei visione consistit; ut sic a Deo incipiens eius doctrina etiam terminetur in Deo, qui est principium a quo omnia, et finis ad quem omnia ordinantur; cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen': cf. *ibid.*

¹³⁹ 'Magister hoc opus in quo sub quodam compendio divinae sapientiae mysteria studuit compilare in quatuor libros distinxit: in quorum primo agit de generatione aeterna, et his quae ei cointelliguntur. In secundo de generatione creaturae et corruptione peccati. In tertio de generatione naturae assumptae, et his quae eam consequuntur. In quarto de regeneratione per sacramenta et gloria aeternae haereditatis': cf. *S. Thomae Aquinatis Scriptum super libris Magistri Sententiarum*, Prologus, éd. Vivès, t. 30, p. 2. — Pour l'authenticité controversée de cette œuvre, cf. M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (Münster, 1949), p. 288-289.

que'. C'est ainsi qu'il se vit obligé de parler du jugement dernier dans son traité de christologie (IIIa Pars) pour y insérer une question (q. 59 a. 1—6) sur la 'iudiciaria potestas Christi': 'De executione autem finalis iudicii convenientius agetur cum considerabimus de his quae pertinent ad finem mundi. Nunc autem sufficit ea sola tangere quae pertinent ad Christi dignitatem'¹⁴⁰. D'après saint Thomas, il conviendrait mieux traiter du jugement dernier lorsqu'il s'agira de la fin du monde, mais il est tout de même obligé de parler du jugement dans la christologie, dans la mesure où le pouvoir judiciaire fait partie de la dignité du Christ. La christologie s'intéresse donc non pas à l'exécution du jugement, mais seulement au pouvoir judiciaire du Christ. Ici intervient donc une considération qui regarde la propriété du Christ mais qui, par cette propriété même, demeure étroitement liée à l'achèvement de l'histoire sainte.

Voici les six questions que saint Thomas pose dans ce contexte purement christologique:

Deinde considerandum est de iudiciaria potestate Christi. Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum iudiciaria potestas sit attribuenda Christo.

Secundo: utrum conveniat sibi secundum quod est homo.

Tertio: utrum fuerit eam ex merito adeptus.

Quarto: utrum eius potestas iudiciaria sit universalis respectu omnium hominum.

Quinto: utrum, praeter iudicium quod agit in hoc tempore, sit expectandus ad universale iudicium futurum.

Sexto: utrum eius iudiciaria potestas etiam ad angelos se extendat¹⁴¹.

Comme la 'Somme théologique' est inachevée, nous nous bornons à reproduire ici les questions concernant le jugement dernier dans le 'Supplementum', questions qui, par ailleurs, correspondent à celles de la fin du 'Commentaire sur les Sentences'. Ces questions suivent celles relatives à la résurrection:

q. 88: De iudicio generali, tempore et loco in quo fiet

q. 89: De iudicantibus et iudicatis in iudicio generali

q. 90: De forma iudicis venientis ad iudicium

q. 91: De qualitate mundi et resurgentium post iudicium¹⁴².

En réalité, cette dernière question ne concerne plus formellement le jugement dernier, mais ses effets cosmiques. Normalement, selon son intention indiquée dans la IIIa P., saint Thomas devait reprendre à la fin de la 'Somme théologique' ces questions que, par ailleurs, il avait déjà

¹⁴⁰ Cf. *S. Thomae Aquinatis Summa theologica*, IIIa p., q. 59.

¹⁴¹ Cf. *ibid.*

¹⁴² Cf. *ibid.*, Supplementum.

traitées en commentant les ‘Sentences’. D’autre part, nous retrouvons ici les questions devenues classiques depuis Pierre Lombard et transmises par ses successeurs.

b) La ‘Somme contre les Gentils’

Étant donné la nature particulière de la ‘Somme contre les Gentils’ dont le but principal était d’amener les infidèles à la vérité de la Révélation, son plan est tout à fait différent de celui du ‘Commentaire sur les Sentences’ ou de la ‘Somme théologique’. Le principe qui préside à l’articulation de la ‘Somme contre les Gentils’ est un principe gnoséologique—donc philosophique—, à savoir la manière dont nous connaissons les choses concernant Dieu. Certaines vérités relatives à Dieu peuvent être accessibles à la raison, d’autres par contre dépassent celle-ci et ne peuvent être connues que par la Révélation. C’est pourquoi les trois premiers livres traitent, certes, de Dieu et de ses œuvres, mais selon l’optique de la philosophie, c’est-à-dire dans la mesure où Dieu et ses œuvres sont accessibles à la raison sans la Révélation. C’est ainsi que, contrairement au plan adopté dans le ‘Commentaire sur les Sentences’ et dans la ‘Somme théologique’, il n’est pas question ici de la Trinité au début de l’ouvrage, mais seulement de Dieu selon sa nature telle que l’homme peut la connaître par l’intelligence.

La ‘Somme contre les Gentils’ se divise donc en deux parties principales suivant le mode de notre connaissance de Dieu et de ses œuvres. Saint Thomas rompt donc avec la tradition qui s’est établie depuis les ‘Sentences’ du Lombard et qui consistait à suivre rigoureusement le schéma de l’histoire sainte. Cependant, saint Thomas y revient dans le livre IV où il s’agit d’affirmer de Dieu et de ses œuvres tout ce que nous en savons par la Révélation. Voici comment il explique son intention dans la Préface du IV^e livre :

Restat autem sermo habendus de his quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum ... Probanda enim sunt huiusmodi auctoritate sacrae Scripturae, non autem ratione naturali; sed tamen ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita, ut ab impugnatione infidelium defendantur ... Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos et converso divina revelatione descendit, est autem eadem via ascensus et descensus, oportet eadem via procedere, in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo:

Ut primo scilicet ea tractentur quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio Trinitatis (c. 2-26).

Secundo autem, de his quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus incarnationis et quae sequuntur ad ipsam (c. 27-78).

Tertio vero, ea quae supra rationem in ultimo hominum fine exspectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum et quae his connectuntur (c. 79-97)¹⁴³.

L'eschatologie est donc considérée dans la perspective de la fin dernière de l'homme. Cependant, il s'agit là d'événements que nous ne connaissons que grâce à la Révélation. Saint Thomas met donc l'accent sur le mode de connaissance de l'eschatologie pour l'insérer dans sa nouvelle synthèse. Si la première partie de la 'Somme contre les Gentils' ressemble, quant au projet et la méthode, au *Monologion* de saint Anselme où la raison est le seul guide dans la recherche de Dieu et de ses œuvres, il y a lieu cependant de relever une différence importante entre les deux démarches. En effet, tandis qu'Anselme, à part l'Incarnation à laquelle plus tard il consacra un ouvrage spécial, passe devant la raison tous les mystères de la foi, y compris celui de la Trinité, saint Thomas, lui, se garde de parler du mystère de la Trinité au nom de la seule raison. Ce qui différencie les deux projets, c'est qu'Anselme veut comprendre par la seule raison tous les mystères de la foi—il s'agit donc pour lui d'établir des liens logiques grâce aux 'rationes necessariae' entre les différents objets de la foi—, tandis que saint Thomas expose au sujet de Dieu seulement ce qui, par définition, 'n'excède pas l'intelligence humaine'¹⁴⁴. Saint Anselme suit donc la voie de la théologie, alors que saint Thomas entame celle de la philosophie dans la première partie de la 'Somme contre les Gentils'. Bref, malgré le fait que l'homme doit poursuivre une fin dernière, qu'il doit donc évoluer vers un achèvement, l'eschatologie ne trouve pas sa place dans cette démarche purement philosophique. En effet, l'eschatologie—donc le jugement dernier—n'est accessible à la connaissance humaine que grâce à la Révélation.

Dans ce projet qui aboutit à une synthèse, la place du jugement dernier se trouve vers la fin du livre IV. Après avoir parlé de la Trinité, de l'Incarnation¹⁴⁵, des sacrements¹⁴⁶, saint Thomas passe aux fins dernières: la résurrection¹⁴⁷, les problèmes concernant l'état intermédiaire de l'homme après la mort¹⁴⁸ pour arriver au jugement dernier auquel il ne

¹⁴³ Cf. *ScG*, IV, Prooemium.

¹⁴⁴ Cf. *ibid.*

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, c. 27svv.

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, c. 56 svv.

¹⁴⁷ Cf. *ibid.*, c. 79 svv.

¹⁴⁸ Cf. *ibid.*, c. 90-95.

consacre qu'un seul chapitre¹⁴⁹. La 'Somme contre les Gentils' se termine par des considérations concernant l'état du monde après le jugement¹⁵⁰, état qui, selon la pensée de saint Thomas doit être considéré comme l'effet du jugement dernier.

* * *

CONCLUSIONS

Après avoir examiné la place du jugement dernier dans l'ensemble des jugements divins, nous venons de présenter brièvement quelques exemples de synthèse théologique. On le voit, ces synthèses sont autant d'efforts d'une compréhension plus profonde de l'ensemble des doctrines contenues dans la Révélation, doctrines parmi lesquelles prennent place l'eschatologie et notamment le jugement dernier. Nous avons pu constater le souci permanent des auteurs de l'époque—depuis Pierre le Mangeur et Hugues de Saint-Victor jusqu'à saint Thomas—d'être fidèles au plan essentiel même de l'histoire du salut dont l'une des prémisses est la considération du Dieu-Trine en lui-même pour passer ensuite à la considération des œuvres de Dieu, à savoir la création et, à la suite de la chute de l'homme, la rédemption. Les jugements de Dieu en général—nous pensons à la doctrine augustinienne—et le jugement dernier trouvent donc leur place à l'intérieur même d'une sorte de mouvement linéaire que constitue l'histoire du salut dont le jugement dernier sera l'achèvement.

Cependant, ce mouvement linéaire est parfois secondé par un mouvement circulaire¹⁵¹, car au fond—et cela est singulièrement évident chez saint Thomas—il s'agit d'un retour. Ce retour, chez Augustin et qui sera suivi par Pierre Lombard, c'est l'établissement définitif, par un jugement de 'discernement définitif', de la Cité de Dieu. Le jugement dernier est donc considéré comme l'acte final de la justice divine établissant définitivement la Cité. Cependant, chez saint Thomas, l'idée-clef de la

¹⁴⁹ 'De finali iudicio', cf. *ibid.*, c. 96.

¹⁵⁰ 'De statu mundi post iudicium', cf. *ibid.*, c. 97.

¹⁵¹ Voir à ce sujet J. A. Aertsen. 'The Circulation-Motive and Man in the Thought of Thomas Aquinas', dans *L'Homme et son Univers au Moyen âge. Actes du septième Congrès International de Philosophie Médiévale (30 août - 4 septembre 1982)*, éd. C. Wenin, Philosophes médiévaux, XXVI (Louvain-la-Neuve, 1986), I, p. 432-439.

synthèse sera différente et, par là même, l'acte suprême et définitif de la justice divine sera considéré tantôt dans la perspective de la sagesse de Dieu, tantôt dans celle de la fin dernière, telle qu'elle nous est connue par la Révélation et non pas seulement par la raison. Le but de ces efforts de compréhension est loin d'être celui d'exciter la peur, mais celui de pénétrer toujours plus profondément dans les mystères de Dieu en suivant son plan qui est son œuvre, à savoir la création et, en raison de la chute, la rédemption qui s'achève, par le truchement du jugement dernier, dans l'établissement de l'état définitif du monde et de l'humanité.

Dans ces tentatives de synthèse, le rôle du Christ apparaît essentiel aux yeux des auteurs. Le jugement dernier revient de droit au Christ et c'est par Lui—'duce Christo' qui est la Voie, ainsi que le dit saint Thomas—que l'humanité doit arriver à sa fin. Le pouvoir judiciaire revient de droit au Christ, c'est pourquoi Alexandre de Halès et saint Thomas réservent une place particulière à cette question dans leur christologie. Le jugement dernier est donc inséparable du Christ: c'est pourquoi il est présent dans l'esprit de ces deux grands théologiens lorsqu'ils parlent du Christ.

L'une des idées-force de la synthèse chez saint Thomas est donc la Sagesse divine qui englobe toute l'histoire du salut, y compris le jugement dernier. Remarquons tout de suite que l'idée de la sagesse exprime à la fois la manière d'agir de Dieu qui dispose tout selon un ordre et l'œuvre de la théologie qui est aussi une véritable sagesse. C'est ainsi que l'effort de synthèse du théologien participe à la sagesse même de l'œuvre du Créateur.

Pour introduire la distinction qui traite de la fin du monde et du jugement 'général', Pierre Lombard cite l'*Enchiridion* d'Augustin qui décrit l'achèvement des deux Cités. Il faut remarquer qu'Augustin lui-même joint ici l'idée de *citē* à l'idée de *fin*. Cette remarque est importante, car le schéma général de Hugues sera l'histoire sainte, c'est-à-dire la 'series narrationis' qui commence par le 'principium mundi' et qui s'achemine 'ad finem et consummationem omnium'. Selon le même schéma, saint Thomas s'exprimera en des termes de 'exorsus a Deo' et 'terminatur in Deo'. Mais c'est toujours la même idée de principe et de fin qui y est mise en évidence.

Ainsi compris, le jugement dernier est la dernière manifestation de cette sagesse divine qui a tout ordonné et disposé selon un plan prévu. Il serait donc tout à fait erroné de vouloir isoler le jugement dernier de l'ensemble des événements qui constituent l'*histoire sainte* et de vouloir réduire celle-ci à un *jugement* qu'on appelle à juste titre le *dernier*. Mais il

serait aussi erroné de considérer ce jugement surtout comme un jugement de condamnation. La 'massa damnata' d'Augustin est porteuse des signes manifestes de la grâce miséricordieuse de Dieu¹⁵². Les questions même qui surgissent sous la plume des auteurs à propos du jugement dernier montrent sans cesse la double signification du jugement dernier : non seulement la peine des damnés mais aussi et avant tout la gloire des justes. Ce n'est donc pas dû au hasard si les auteurs traitent ensemble la miséricorde et la justice de Dieu.

Dès lors le thème du jugement dernier reçoit à la fois son sens plénier et la place qui lui est due à l'intérieur de la synthèse théologique qui, ainsi que nous l'avons remarqué à plusieurs reprises, suit rigoureusement l'agencement et le développement de l'histoire sainte.

En essayant de situer le jugement dernier dans l'histoire sainte, nous avons pu constater aussi que, selon les auteurs que nous avons consultés, celui-ci n'est que l'achèvement final d'une multiplicité de jugements de Dieu qui traversent l'histoire de l'homme, depuis la chute, jusqu'à la fin des temps. Si le jugement de Dieu concerne l'homme, il le concerne aussi bien en tant qu'individu qu'en tant que membre de la famille humaine.

¹⁵² La pensée de saint Augustin s'exprime admirablement à ce sujet lorsque celui-ci explique pourquoi l'homme a tant de mal à comprendre et à admettre la réalité du supplice éternel : c'est parce qu'il a perdu le sens de cette sagesse qui permet de mesurer la gravité de la première prévarication. Car plus l'homme jouissait de Dieu, plus le rejet de Dieu fut abominable. Le jugement dernier est donc à la mesure du premier péché de l'homme. Cependant, dans le même contexte, Augustin fait ressortir admirablement la miséricorde de Dieu, tout en maintenant les exigences de sa justice : si tout le monde restait dans les peines du châtement juste, la grâce miséricordieuse du Rédempteur n'apparaîtrait pas ; si, au contraire, tout le monde était appelé de nouveau des ténèbres à la lumière, disparaîtrait la sévérité du châtement. Et le fait que tant d'hommes seront libérés des ténèbres, est un puissant motif d'action de grâce pour le don gratuit du Libérateur. Voici le texte : 'Sed poena aeterna ideo dura et iniusta sensibus videtur humanis, quia in hac infirmitate moribundorum sensuum deest ille sensus altissimae purissimaeque sapientiae, qua sentiri possit quantum nefas in illa prima praevaricatione commissum sit. Quanto enim magis homo fruebatur Deo, tanto maiore impietate dereliquit Deum, et factus est malo dignus aeterno, qui hoc in se peremit bonum, quod esse posset aeternum. Hinc est universa generis humani massa damnata : quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea quae in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc iusto debitoque supplicio, nisi misericordia et indebita gratia liberetur ; atque ita dispertiat genus humanum, ut in quibusdam demonstraretur quid valeat misericors gratia, in caeteris quid iusta vindicta. Neque enim utrumque demonstraretur in omnibus ; quia, si omnes remanerent in poenis iustae damnationis, in nullo appareret misericors gratia redimentis ; rursum, si omnes a tenebris transferrentur in lucem, in nullo appareret severitas ultionis. In qua propterea multo plures quam in illa sunt, ut sic ostendatur quid omnibus deberetur. Quod si omnibus redderetur, iustitiam vindicantis iuste nemo reprehenderet : quia vero tam multi exinde liberantur, est unde agantur maximae gratiae gratuito muneri liberantis' : cf. *S. Augustini De civ. Dei*, XXI, c. 12, *PL* 41, col. 726-727.

Le premier jugement de Dieu, celui qui suivit sa chute, concerne dans ses effets tout le genre humain : il est d'une portée universelle, ainsi que saint Augustin l'avait souligné. Mais il reste encore la responsabilité individuelle.

Or, si l'individu est responsable devant Dieu, il est impensable qu'il puisse échapper comme tel à la justice divine. C'est bien cela que les auteurs de l'époque avaient compris. Dès lors, leur attention se concentre de plus en plus sur l'analyse et l'éclaircissement des conditions de l'exercice de la justice divine concernant l'individu. En conséquence, l'idée d'un jugement, ou d'un 'jour de jugement' après la mort de chaque homme, avant la résurrection, se précise et s'affirme peu à peu. L'idée augustinienne reprise et perpétuée par Pierre Lombard selon laquelle il existe un temps interposé entre la mort de l'homme et la résurrection et qui 'contient les âmes dans des réceptacles mystérieux' peut être considérée comme le fondement même d'une psychologie de l'âme séparée dont nous retrouvons déjà une esquisse chez Hugues de Saint-Victor et qui sera élaborée par Jean de la Rochelle. Cette psychologie tend à rendre compte à la fois sur le plan philosophique et théologique des implications de l'exercice de la justice divine après la mort de l'individu.

Cela prouve que l'existence de l'exercice de la justice divine à ce moment précis de l'existence de l'individu est généralement admise. Il n'est donc point étonnant de constater que, pratiquement, chez saint Thomas la perspective se renverse : il ne se pose pas la question de savoir s'il existe un jugement de Dieu après la mort de l'individu, mais, ceci étant admis, il se demande s'il est encore nécessaire qu'un autre jugement, à savoir un jugement général intervienne, ce qui lui donne l'occasion d'exposer sa théorie concernant la dépendance de l'homme, même après la mort, 'de la durée du temps actuel' pour fonder, par la raison, à la fois la doctrine du jugement particulier et celle du jugement dernier.

Dans cette perspective, le jugement dernier apparaît comme l'achèvement de la justice divine qui commence déjà à s'exercer par ses effets, irréversibles certes, mais incomplets, au moment de la mort de l'individu. Cependant, la manifestation de cette justice ne peut être parfaite—non seulement parce que le sujet de ses effets est l'âme seule—, mais aussi du fait que, tant que dure le cours des temps présents (l'histoire de l'humanité), l'effet des actions—bonnes ou mauvaises—de l'individu retentira pendant des générations à venir dont l'exercice parfait de la justice divine doit tenir compte.

Si l'existence du jugement particulier commence à être affirmée clairement depuis Abélard,—nous en retrouvons les éléments depuis

Hugues de Saint-Victor sous la forme de questions concernant l'état de l'âme séparée—dans les synthèses, le jugement particulier n'est pas autant mis en évidence que le jugement dernier. C'est compréhensible, car vu la portée universelle du jugement dernier et sa présentation dramatique dans la Bible, les théologiens—depuis Augustin—ont concentré davantage leur attention au jugement dernier qui est aussi explicitement affirmé dans le Credo. C'est la deuxième raison qui explique le traitement particulier auquel est soumis le jugement dernier.

Dès lors nous pensons qu'une historiographie objective doit tenir compte de la présentation de l'ensemble des doctrines qui ont profondément marqué une époque pour la caractériser au lieu de concentrer l'attention sur telle doctrine particulière, fût-elle aussi centrale que la doctrine du jugement dernier, l'un des articles du Credo. D'autre part, l'étude des synthèses permet aussi de placer chaque élément doctrinal—en l'occurrence les jugements de Dieu et le jugement dernier—dans une vision globale qui est capable de modifier, sinon transformer complètement son sens. C'est ainsi que, pour parler avec saint Augustin, le jugement de Dieu apparaît comme un jugement de discrétion qui sépare, dès ici-bas, les deux cités mais dont la séparation définitive ne se réalisera qu'à la fin du monde; c'est ainsi que, pour dire avec saint Thomas d'Aquin, le jugement dernier sera la dernière manifestation de la Sagesse de Dieu: c'est ainsi que, 'duce Christo' qui prononcera la dernière parole de la justice divine selon les mérites et la libre décision de chacun, l'homme pourra retourner définitivement à Dieu, même si, dans cette vie, il s'est séparé de Lui par le péché; c'est ainsi que le jugement dernier sera l'acte de naissance (regeneratio) pour une nouvelle vie équivalente au bonheur éternel.

CNRS, Paris.

DANIEL VERHELST

LES TEXTES ESCHATOLOGIQUES DANS LE *LIBER FLORIDUS*

Le *Liber Floridus*¹ contient un ensemble de textes eschatologiques que Lambert de Saint-Omer a modifiés. Ces modifications nous renseignent sur l'évolution des idées eschatologiques. Les temps ont changé et à la légende s'ajoutent de nouveaux éléments. Ceux-ci sont intégrés dans les textes.

Les principaux textes dont nous parlerons sont les suivants :

1. *Epistola Methodii de Antichristo*, f° 108^v-110^r
2. *Liber Methodii ... Revelationes*, f° 217^r-219^v
3. *Quindecim signa ante diem iudicii*, f° 110^r et f° 219^v-220^r
4. *De Sibyllis X*, f° 55^v-56^r. Ce texte ne donne que la liste des dix Sibylles d'après la *Sibylla Tiburtina*.

Nous étudions d'abord ces textes du point de vue de leur nouvelle formulation. Ensuite, à partir de ces textes, nous nous posons quelques questions sur la genèse du *Liber Floridus*.

* * *

Dans son *Liber Floridus*, Lambert de Saint-Omer a inséré, en l'attribuant à Méthode, le texte d'Adson, *De ortu et tempore Antichristi*², appartenant au groupe normand. Il omet, ou résume en quelques lignes, plusieurs passages. En divers endroits il ajoute au texte d'Adson des mots ou même des phrases entières. Cependant, il apporte deux changements fondamentaux à la version originale.

Au sujet du voyage à Jérusalem de l'empereur de la fin des temps, Lambert de Saint-Omer se départ de l'interprétation traditionnelle. Adson avait repris l'opinion généralement admise que le dernier roi des

¹ Lambertus S. Audomari canonicus, *Liber Floridus. Codex autographus Bibliothecae Universitatis Gandavensis*, auspiciis eiusdem Universitatis in commemorationem diei natalis editus curante A. Derolez. Praefati sunt Ae. I. Strubbe et A. Derolez (Gent, 1968) (= *L.F.*).

² Adso Dervensis, *De ortu et tempore Antichristi necnon et tractatus qui ab eo dependent*, edidit D. Verhelst, *Corpus christianorum, Continuatio mediaevalis*, XLV (Turnhout, 1976), p. 139-152, (= Adso).

Francs déposerait sa couronne et son sceptre sur le Mont des Oliviers : ainsi prendrait fin l'empire romain chrétien et commencerait le règne de l'Antéchrist.

Qui, postquam regnum suum feliciter gubernaverit, ad ultimum Hierosolimam veniet et in monte Oliveti sceptrum et coronam suam deponet. Hic erit finis et consummatio Romanorum christianorumque imperii³.

Lambert modifie ce texte d'Adson. D'après lui, un des rois francs serait le dernier empereur et recevrait sur le Mont des Oliviers le sceptre, la couronne et la souveraineté sur les chrétiens :

Qui, postquam regnum feliciter gubernaverit, ad ultimum Hierosolimam veniet et in monte Oliveti sceptrum et coronam christianorumque detinebit imperium⁴.

Dès avant la première croisade, la légende de Charlemagne et celle du dernier empereur et de l'Antéchrist avaient subi certaines transformations. D'après l'auteur du texte d'Alcuin, l'empereur de la fin des temps serait le dernier roi franc. Il se rendrait à Jérusalem pour y déposer sa couronne et son sceptre, permettant ainsi à l'Antéchrist d'inaugurer son règne⁵.

Sous l'influence de la Sibylle Tiburtine, Benzo d'Albe, dans son panégyrique d'Henri IV, voyait dans celui-ci l'empereur des derniers temps qui, après sa visite au Saint-Sépulcre, serait de nouveau couronné empereur⁶. Aussi bien Benzo que le texte de Méthode associent le thème du pèlerinage à Jérusalem à celui de l'empereur des derniers temps. Benzo publia sa vision prophétique peu de temps après 1085, dans un panégyrique de l'empereur Henri IV, l'exhortant à accepter la tâche d'empereur des derniers temps.

Lambert de Saint-Omer, par contre, composa son *Liber Floridus* vers 1120. Il connaissait donc l'heureuse issue de la première croisade, à laquelle avait participé son suzerain, le comte de Flandre Robert II. Il avait entendu le récit des prouesses de ses compatriotes en Palestine et se réjouissait de la fondation du royaume de Jérusalem. C'est sous l'impression de ces événements qu'il adapta le passage sur l'empereur de la fin des temps.

³ *Adso*, p. 26, 120-123.

⁴ *Adso*, p. 149, 91-94.

⁵ *Adso*, p. 123, 141-147.

⁶ MGH SS, II, 597-681.

Cette nouvelle interprétation est passée dans 'l'apocalypse impériale', dont le témoin le plus représentatif est le *Ludus de Antichristo* de Tegernsee, composé vers 1160. La source de ce 'Pro-German Play of Antichrist', comme l'appelle Bernard McGinn⁷, n'est pas Adson, mais la version adaptée de l'*Epistola Methodii de Antichristo* dans le *Liber Floridus*. Le professeur Klaus Aichele a traité ce problème mais se borne à la conclusion que les sources du *Ludus* restent inconnues⁸.

C'est chez un auteur du Pas-de-Calais, Lambert de Saint-Omer, que l'auteur du *Ludus* a trouvé la prétention de l'empereur germanique à la domination universelle, prétention que le *Ludus* appuie explicitement. La même source est à l'origine des prophéties du Moyen Âge sur le dernier empereur, qu'elles soient germanophiles ou francophiles. C'est au même écrit que le *Ludus* emprunta le rôle qu'il fait jouer au Juifs.

Le deuxième changement important que Lambert de Saint-Omer apporte au texte d'Adson, montre clairement son attitude à l'égard des Juifs. Dans le passage où il décrit la mort de l'Antéchrist, Lambert abandonne la version d'Adson et ajoute un nouvel élément à la légende de l'Antéchrist, élément qu'il a trouvé dans la légende de Simon le Magicien.

Afin d'amener les Juifs à croire en lui, l'Antéchrist leur annonce qu'il mourra pour leur salut, mais qu'il ressuscitera le troisième jour. Il parvient à circonvenir les Juifs en usant d'un stratagème. Pour simuler sa mort et son sang versé, il tue un bouc à sa place et se tient caché pendant trois jours. Il réapparaît vêtu des insignes royaux. À sa vue, les Juifs proclament que c'est lui le vrai Christ qui est ressuscité d'entre les morts.

Mais l'Antéchrist est mis à mort par le Christ sur le Mont des Oliviers. Dans leur aveuglement les Juifs veillent pendant trois jours auprès de sa dépouille mortelle. Le quatrième jour ils comprennent qu'ils ont été honteusement mystifiés. D'un cœur contrit ils se frappent la poitrine, renoncent à la 'secte juive', se convertissent au Christ et se font baptiser. À tous ceux qui avaient été séduits par l'Antéchrist le Sauveur accorde un temps de pénitence de quarante jours. Après quoi vient le Jugement dernier.

Cette nouvelle version traduit bien l'idée que Lambert se faisait du peuple juif. Déjà aux yeux de Jérôme, Bède, Haymo d'Auxerre et Adson, les Juifs étaient les disciples de l'Antéchrist. Pour Philastrius, Isidore,

⁷ Bernard McGinn, *Visions of the End* (New York, 1979), p. 118.

⁸ Klaus Aichele, *Das Antichristdrama des Mittelalters, der Reformation und Gegenreformation* (Den Haag, 1974), p. 28.

Bède, Paschase Radbert, Alcuin, Strabon et bien d'autres, leur conversion serait également un présage prophétique du Jugement dernier.

Décrivant l'astuce de l'Antéchrist, Haymo d'Auxerre rappelait déjà celle de Simon le Magicien. Mais le *Liber Floridus* développe ces données et affirme que la 'Judaica secta' survivra à la mort de l'Antéchrist. Le Christ, toutefois, accordera le pardon au peuple juif, si celui-ci reconnaît ses erreurs et accepte comme vraies les prophéties relatives à la venue du Christ. À l'approche du second avènement du Christ, le peuple juif sera admis dans l'Église des derniers temps, et ceux qui furent séduits par l'Antéchrist recevront encore un délai de quarante jours pour faire pénitence. Alors, au moment décidé par Dieu le Père, viendra le Jugement dernier quand le Fils jugera le monde.

Nous voyons cette même attitude de Lambert de Saint-Omer à l'égard du peuple juif dans son adaptation de la version brève des *Revelationes* du Pseudo-Méthode. Il omet des phrases importantes ou les résume. Il laisse de côté le rôle joué par Énoch et Élie et leur mise à mort par l'Antéchrist. Il supprime de même le passage sur la venue du Christ accompagné d'une armée d'anges, de prophètes et de saints.

Après la mort de l'Antéchrist, s'annonce le Jugement dernier. Lambert n'hésite pas à changer radicalement le sens du texte. Dans les *Revelationes* nous lisons :

Et ex omni tribu Israel erunt interfecti pro Christo centum quadraginta quattuor milia in diebus illis.

Sous la plume de Lambert cela devient :

Et ex omni tribu filiorum Israel reliquie salve fient centum quadraginta quattuor milia.

Il conclut par le dénombrement de ceux des douze tribus d'Israël qui seront sauvés. Il y ajoute le *De quindecim signis*. Mais en ce qui concerne ces signes avant-coureurs, Lambert n'a pas l'intention d'exciter les esprits : 'Non propheta nec angelus neque archangelus vel ipse Dei Filius diei iudicii terminum novit et horam, nisi solus Pater, Matheo et Marco testante'. 'Ni prophète, ni ange, ni archange, ni même le Fils de Dieu ne connaît le moment et l'heure du jour du jugement, mais seul le Père, comme en témoignent Matthieu et Marc'. Il ajoute en note : 'Non arbitrandus est hoc Filius ignorare, sed nolle hominibus hoc indicare'. 'Ne pensons pas que le Fils l'ignore vraiment, mais il ne veut pas le faire connaître aux hommes'. Il répète cette même remarque (*Liber Floridus*, fol. 110^r) quand il parle du second avènement du Christ. Lambert est convaincu que les Juifs se convertiront avant le Jugement dernier et que 144 mille d'entre eux seront sauvés.

Ce groupe de textes eschatologiques forme, pour Lambert, un tout et indique une vision clairement définie de l'attente eschatologique et du peuple juif. La fin du monde n'est pas encore en vue, car au cours de la croisade l'empereur a été confirmé dans sa dignité impériale. Le peuple juif, il est vrai, se laissera séduire par l'Antéchrist, mais celui-ci sera mis à mort par le Christ. Les Juifs demanderont alors le baptême pour entrer dans l'Église des derniers temps.

* *
* *

Ces textes eschatologiques posent certains problèmes de critique par rapport au *Liber Floridus* et Lambert de Saint-Omer. Lambert est-il lui-même l'auteur des formulations nouvelles, ou les a-t-il trouvées dans ses sources? Au cours de mes études sur les textes eschatologiques, ce problème s'imposait à mon esprit. Il me semblait alors que seule une étude de la manière dont Lambert jugeait ses sources nous donnerait la réponse.

Cet ensemble de textes eschatologiques se trouve dans le *Liber Floridus* et dans ses copies. Mais quatre autres manuscrits contiennent, avec le texte de l'*Epistola Methodii de Antichristo*, un ou plusieurs textes du *Liber Floridus*:

B Bruxelles, B.R., Ms. 8675-89, f. 17-18^v

XII^e siècle. Provenance: Chapitre de Notre-Dame de Voormezele

A Arras, B.M., Ms. 163 (184), f. 7^{va}-7^{vb}

XIII^e siècle. Provenance: Bibliothèque de la cathédrale d'Arras

P Paris, B.N., Ms. lat. 10630, f. 75-76

XIV^e siècle. Collection de manuscrits de Belgique et des provinces rhénanes recueillis par J.B. Maugérard, après le Traité de Lunéville de 1801.

L Leipzig, Karl-Marx Universität, Ms. Rep. II, fol. 57, f 220^{ra}-220^{rb}

XV^e siècle.

L'examen des textes eschatologiques dans ces quatre manuscrits fait apparaître une étroite relation, d'une part entre le *Liber Floridus* (Gand, Ms. 92) et le texte de Bruxelles (Ms. 8675-89), et d'autre part entre le Ms. 163 d'Arras et le *Liber Floridus* de Paris (Ms. Lat. 8865). La datation, telle qu'on l'admet actuellement, pourrait faire croire que le Ms. 8675-89 de Bruxelles dépend du Ms. 92 de Gand, et que le Ms. 163 d'Arras dépend du Ms. Lat. 8865 de Paris. Mais les choses ne sont pas si simples.

Le *Mittellateinisches Jahrbuch*⁹ a publié un article d'Albert Derolez, 'Le *Liber Floridus* et l'énigme du manuscrit Cotton Fragments vol. 1'. Après avoir décrit le contenu de ces fragments, l'auteur de l'article arrive à la conclusion que le manuscrit Cotton est étroitement apparenté au *Liber Floridus* de Gand. Mais d'autre part il constate que les variantes sont nombreuses et si importantes que l'un des deux textes ne peut être la copie de l'autre. Le manuscrit Cotton semble avoir des rapports étroits avec l'abbaye de Saint-Bertin et, au point de vue paléographique, il est contemporain du *Liber Floridus* de Gand.

Le manuscrit Cotton semble être en quelque sorte un *Liber Floridus* primitif, utilisant un nombre restreint de sources, parmi lesquelles ne figurent pas les textes eschatologiques. Il y avait donc dans la région de Saint-Omer, au début du XII^e siècle, probablement deux encyclopédistes, un anonyme et Lambert de Saint-Omer, dont les œuvres ont entre elles de très nombreux points communs.

C'est grâce à l'étude des textes eschatologiques dans les quatre manuscrits cités que nous avons découvert un autre témoin de cette activité encyclopédique. Les manuscrits n'ont jusqu'à présent jamais été utilisés dans les études concernant le *Liber Floridus*. Les manuscrits Arras, B.M., Ms. 163 (184), f^o 7^{va}-7^{vb}, Paris, B.N., Ms. lat. 10630, f^o 75-76 et Leipzig, Karl-Marx Universität, Ms, Rep. II, Fol. 57, f^o 220^a-220^b datent du XIII^e au XV^e siècle et, de ce fait, n'ont eu aucune influence sur la genèse du *Liber Floridus*.

Quand on étudie le manuscrit Bruxelles, B.R., Ms. 8675-89, le plus ancien des quatre, on constate que la date du codex ne peut se fixer sans plus en se référant au dernier fait mentionné dans le *Chronicon a Christo ad 1136*. En effet, la dernière page (f^o 16^v) porte visiblement des traces d'ajouts qui pourraient bien être d'une autre main. Au f^o 17^r commence un nouveau foliotage, se poursuivant jusqu'au f^o 120. Cette partie forme un tout: la marge inférieure, portant en chiffres romains plusieurs indications de cahiers, n'a pas toujours été coupée, les pages comportent généralement 36 lignes, presque toujours de la même main. Dans cette partie nous rencontrons des textes qui se trouvent également dans le *Liber Floridus*.

f^o 1^r: *Que potiones unoquoque mense sumantur* à partir du mois de septembre (= L.F. f^o 101^r, l. 18-34). Cinq variantes rendent plus claires des leçons douteuses de l'autographe de Lambert.

f^o 1^r-2^v: *Epistola Methodii de Antichristo* (= L.F. f^o 108^v-110^r, l. 18). Ici

⁹ Vol. 17 (1982), 120-129.

aussi le texte éclaircit les passages à peine lisibles de l'autographe d'après le texte d'Adson retravaillé par Lambert. Le copiste donne nettement la préférence à *d* au lieu de *t*, dans des mots tels que *illud, aliud* (*L.F.* f° 108^v, l. 14,15,16,17,18,21,25,26,27; f° 109^r, l. 16,22; f° 109^v, l. 11; f° 110^r, l. 6,10,11,18).

f° 2^v: *Quindecim signa* (= *L.F.* f° 110^r, l. 19-32). À la ligne 21, le copiste écrit en toutes lettres *L cubitorum: quinquaginta cubitorum*, et la première lettre de *Secunda* et *Tertia* n'est pas exécutée. f° 2^v-3^v: *Visio Karoli Calvi* (= *L.F.* f° 207^r-208^r, l. 23). Peu de variantes (f° 207^v, l. 00 *demonas* au lieu de *dracones*, et l. 19 *meus enixius triplicans super me* au lieu de *meus super me enixius triplicans*. f° 4-4^v: *Miraculum S. Germani*. Ce texte ne se trouve pas dans le *Liber Floridus*.

f° 4^v-5^v: *Sumptum de disputatione Odonis episcopi Cameracensis contra Judeum* (= *L.F.* f° 9^r, l. 25—f° 10^r, l. 17). Le copiste n'a pas repris les sous-titres.

f° 5^v: *Que potiones unoquoque mense sumantur* (= *L.F.* f° 101^r) *Mense Januario*: une autre main a ajouté un texte complètement différent de celui du *Liber Floridus*. *Mense Februario*: est identique à celui du *Liber Floridus*. Vient ensuite un texte d'une seule ligne d'une main beaucoup plus récente et la page est restée à moitié vide. À partir du f° 6^r nous trouvons des traités plus longs, surtout des vies de saints.

Cette description sommaire des *Flores* du ms. B, originaire de Voormezele, soulève plusieurs questions dont beaucoup restent sans réponse. Il est certain que nous avons ici un témoin d'une activité encyclopédique du temps de Lambert de Saint-Omer. Quels contacts Lambert a-t-il eus avec ces *Flores*? Se basant sur les résultats de ce premier examen, on peut difficilement soutenir que ces *Flores* auraient été empruntées au *Liber Floridus* de Lambert de Saint-Omer, de même qu'on ne peut affirmer que Lambert les aurait insérées telles quelles dans son *Liber Floridus*, car ce ne pourrait être le cas que des textes parfaitement identiques à ceux du *Liber Floridus*, tels l'*Epistola Methodii de Antichristo* et les *Quindecim signa*.

Un examen codicologique approfondi pourrait-il établir quelle sorte de rapport existe entre le manuscrit de Bruxelles et le *Liber Floridus*? Nous espérons que de nouvelles recherches pourront résoudre ces problèmes.

Katholieke Universiteit Leuven

HANS-WERNER GOETZ

ENDZEITERWARTUNG UND ENDZEITVORSTELLUNG
IM RAHMEN DES GESCHICHTSBILDES
DES FRÜHEREN 12. JAHRHUNDERTS¹

Das 12. Jahrhundert gilt mit Recht als ein Zeitalter historischen Denkens², weil man nach den Erfahrungen des Kirchenstreits, dem Bewußtwerden des politischen und sozialen Wandels und dem daraus resultierenden, drohenden Zusammenbruch des alten Weltbildes nach Erklärungen suchte, die *mit* dem Wandel den Blick zwangsläufig auch auf die Geschichte richten und zur Geschichtsreflexion führen mußten³. Vor dem Hintergrund der Krise fragte man (wieder) nach dem eigenen Standort, und man suchte diesen nicht zuletzt auch historisch zu bestimmen⁴. Im mittelalterlichen Geschichtsdenken, das wegen seines christlich bestimmten Charakters treffend als 'Geschichtstheologie' bezeichnet wird, nahm die Endzeit einen zentralen Platz ein, weil eine christliche Standortbestimmung stets auf das Ende ausgerichtet ist. 'Endzeit' aber hat einen ambivalenten Charakter. Sie bezeichnet einerseits das Ende der Zeiten, das sich damit an den Geschichtsablauf anschließt; am deutlichsten wird das wohl bei Otto von Freising, der nach dem Vorbild Augustins dem 7. Buch seiner Chronik über die Gegenwart bekanntlich einfach ein achttes über die Eschatologie anfügt. Die Endzeit leitet andererseits über ins 'Jenseits', in den transzendenten und tatsächlich unhistorischen Zustand der Ewigkeit. Das mittelalterliche Geschichtsdenken mußte diese beiden Wesenszüge in Einklang halten und in Einklang bringen, und es lohnt sich, einmal dem Problem nachzugehen, auf welche Weise das geschah. Mir geht es dabei weder um

¹ Den Diskussionsteilnehmern, insbesondere Herrn Dr. M. C. Viola und Herrn Dr. H.-D. Rauh, verdanke ich wertvolle Hinweise.

² Vgl. Otto Brunner, 'Abendländisches Geschichtsdenken. Zur Vorgeschichte des Historismus im 12. Jh.', *Wort und Wahrheit*, 9 (1954), 505-514; Clemens Bauer, 'Die mittelalterlichen Grundlagen des historischen Denkens', *Hochland*, 55 (1962/63), 24-35.

³ Vgl. den Überblick bei Peter Classen, 'Die geistesgeschichtliche Lage. Anstöße und Möglichkeiten', in *Die Renaissance der Wissenschaft im 12. Jh.*, hg. von Peter Weimar, Zürcher Hochschulforum. Universität Zürich. ETH Zürich 2 (Zürich, 1981), 11-32.

⁴ Dazu Amos Funkenstein, *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters* (München, 1965).

eine Nachzeichnung der eschatologischen 'Ereignisse' (vom Antichristen bis zum Jüngsten Gericht)⁵ oder eines künftigen Friedensreichs⁶ noch um eine, in der Forschung noch weniger untersuchte Darstellung der Jenseitsvorstellungen selbst⁷, wenngleich beide Aspekte in die Untersuchung einfließen, sondern um den Stellenwert der Endzeit im Geschichtsbewußtsein und insbesondere um die Zusammenhänge zwischen Geschichte und Endzeit (wie auch zwischen historischem und unzeitlichem Charakter der Endzeit) in der Vorstellungswelt des früheren 12. Jahrhunderts. Ich möchte das gestellte Problem anhand einzelner Fragen strukturieren, deren Beantwortung nicht mehr als einen ersten, noch rudimentären, an einzelnen Beispielen erläuterten Überblick erstrebt. Dabei muß ich mich aus pragmatischen Gründen auf einige, ausgewählte Autoren beschränken: Im Mittelpunkt der Untersuchung werden Honorius Augustodunensis, Hugo von St. Viktor und Otto von Freising, mit einem Seitenblick auf eine Reihe weiterer Autoren (wie Rupert von Deutz, Anselm von Havelberg, Gerhoh von Reichersberg, Richard von St. Viktor, Hildegard von Bingen) stehen. Daß diese Denker einen jeweils spezifischen Ansatz verfolgen, ist selbstverständlich. Dennoch sei es erlaubt, hier die zweifellos vorhandenen, gemeinsamen Grundgedanken herauszustellen.

Zunächst sind die Grundlagen abzuklären. Es scheint sinnvoll, sich vorab über die Erkenntnisquellen zu informieren, aus denen das 12. Jahrhundert sein Wissen über die Endzeit schöpfte, um auf diesem Wege Auskunft über den Stellenwert der Geschichte als theologische Aussage zu erhalten. Die erste Frage lautet demnach:

⁵ Vgl. dazu Horst Dieter Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, n.F. 9 (Münster, 1973); Richard Kenneth Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature* (Manchester, 1981); Martin Häusler, *Das Ende der Geschichte in der mittelalterlichen Weltchronistik*, Archiv für Kulturgeschichte, Beih. 13 (Köln-Wien, 1980). Einen Forschungsbericht gibt Bernard McGinn, 'Apocalypticism in the Middle Ages: An Historiographical Sketch', *Mediaeval Studies*, 37 (1975), 252-86.

⁶ Dazu Bernhard Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter*, Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 11 (Berlin, 1964); zu Joachim von Fiore: *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, hg. Ann Williams (Harlow, 1980). Zuletzt Robert E. Lerner, 'Antichrist and Antichrist in Joachim of Fiore', *Speculum*, 60 (1985), 553-570.

⁷ Vom theologischen Standpunkt aus: Bernhard Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Studia Friburgensia, n.F. 9 (Freiburg/Schw., 1954), der die hier behandelte Zeit nur beiläufig streift; der große Überblick von Howard Rollin Patch, *The Other World according to Descriptions in Medieval Literature* (New York, 1970), beruht vor allem auf literarischen Quellen.

1. *Mit welchen Mitteln suchten die Denker des 12. Jh. etwas über die Endzeit zu erfahren?*

Das mittelalterliche Wissen über die Endzeit schöpfte vor allem aus drei Quellen: aus Bibel, Geschichte und menschlichen Visionen als den Formen göttlicher Offenbarung, die vom Glauben getragen wurden (vgl. Schema 1). Die Bibel beschränkte sich dabei auf mehr oder weniger dunkle Prophezeiungen; die Geschichte, die als göttliche Offenbarung grundsätzlich ähnlich aussagekräftig war, ließ unmittelbar nur die Vergangenheit erkennen. In beiden Fällen bedurfte es folglich einer wissenschaftlich-rationalen Ausdeutung der Offenbarung⁸, einer—und dessen wurde man sich gerade im 12. Jh., im Zeitalter der Frühscholastik, bewußt—Anwendung der 'ratio' auf die 'auctoritas' (als Offenbarung selbst wie auch als frühere Ausdeutung der Offenbarung, vor allem durch die Kirchenväter, verstanden), auf der Grundlage des christlichen Glaubens, in Form der anagogischen (d.h. auf das Göttlich-Ewige ausgerichteten) Bibelexegese einerseits und der Geschichtsexegese, nämlich der Geschichtsdeutung, eben der Geschichtstheologie, andererseits⁹. Diese wissenschaftliche Deutung ist Gegenstand meiner Untersuchung.

Die Vision¹⁰ dagegen entsprang nicht einer rationalen Beschäftigung mit dem Gegenstand, sondern einem eher mystisierenden, unmittelbaren Erleben, das man—zumindest in der Schule von St. Viktor—als höchste Stufe der Gotteserkenntnis ansah, das aber seinerseits mit der biblischen Offenbarung im Einklang stehen mußte¹¹.

Das Geschichtsbild wurde vornehmlich durch die biblische und historische Erkenntnisquelle gespeist. Es unterlag den Rahmenbedingungen der christlichen Glaubenslehre, der wir uns daher zunächst zuwenden müssen.

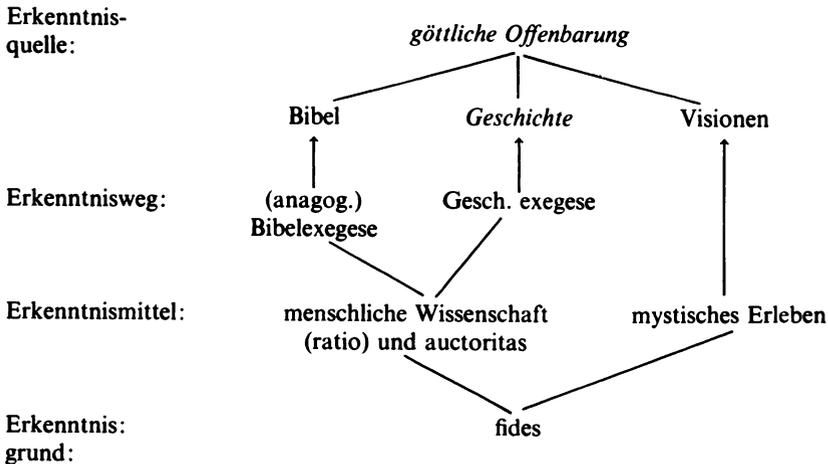
⁸ Zu den besonders aussagekräftigen Apokalypsekomentaren vgl. Wilhelm Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*, Historische Studien, 285 (Berlin, 1935; N.D. Vaduz, 1965), der den inhaltlichen Fragen aber weniger Aufmerksamkeit widmet als den Überlieferungsproblemen.

⁹ Der Zusammenhang zwischen Geschichte und Theologie kann hier nicht im einzelnen begründet werden; vgl. dazu Hans-Werner Goetz, 'Die "Geschichte" im Wissenschaftssystem des Mittelalters', in Franz-Josef Schmale, *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung* (Darmstadt, 1985), 165-213.

¹⁰ Dazu Peter Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 23 (Stuttgart, 1981).

¹¹ Dieses Bemühen zeigt sich besonders deutlich bei Hildegard von Bingen, die Vision und Bibelexegese miteinander verbindet.

Schema 1: Quellen und Mittel menschlicher Erkenntnis:



2. *Wie ordnete sich die Endzeit in das christliche Geschichtsdenken ein?*

Der erste und wichtigste Zusammenhang zwischen Geschichte und Endzeit entsprang der christlichen Vorstellungswelt schlechthin, die hier nur knapp, besonders in bezug auf die spezifische Auslegung im 12. Jh. zu umreißen ist. Die Ewigkeit als Heil, als ewige Seligkeit, war das von Gott vorherbestimmte Ziel des Menschen, der eigens dazu erschaffen war und von Natur aus seinerseits danach strebte¹². Schöpfung und Ewigkeit traten hier in einen engen Zusammenhang und waren, in Gottes Heilsplan, aufeinander bezogen: Das 'opus conditionis', wie Hugo von St. Viktor diesen Beginn nennt, schuf alle Voraussetzungen zur Seligkeit. Durch den Sündenfall, dem der Engelfall im Himmel vorausging, verwirkte der Mensch sein Heil, das ewige Leben, weil er—so deutet man den Vorgang im 12. Jh.—die Gerechtigkeit (iustitia) verlor, die ihm zur Bewährung verliehen worden war¹³. Er wurde aus dem Paradies vertrie-

¹² Vgl. etwa Honorius Augustodunensis, *Inevitabile* (Migne PL 172, Sp. 1202 B): 'Constat quod rationalis creatura ad beatitudinem sit condita'. Ebd. (Sp. 1212 C): 'Omnis rationalis voluntas naturaliter cupit summum bonum'.

¹³ Ebd. Sp. 1203f. Vgl. Hugo v. St. Viktor, *De sacramentis christianae fidei* 1,7,12ff. (Migne PL 176, Sp. 292f.).

ben und zur Strafe in die Welt, ins 'saeculum', gesetzt¹⁴. Hier liegen die Grundvoraussetzungen für das christliche Geschichtsverständnis: Durch den Sündenfall war das Heil zunächst einmal aufgeschoben, aber nicht endgültig verwirkt, denn das hätte der göttlichen Bestimmung widersprochen; es blieb ein—eben noch nicht verwirklichtes—Ziel: Zwischen menschlicher Geschichte und Ewigkeit eröffnet sich so (I) ein *teleologischer Zusammenhang*.

Der Mensch konnte das verlorene Heil wiedererlangen, indem er sich in diesem Leben bewährte. (Im 12. Jh. entwickelte man ein ganzes System von Heilmitteln mit Glaube und Sakramenten, freiem Willen, Tugenden, guten Werken und Wissen). Das aber vermochte er nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch die Gnade Gottes in Form des Opfertodes Christi. Der Sündenfall, sagt Honorius, war im Gegensatz zum Engelfall reparabel, weil er auf Anstiften anderer geschah und durch Christus, der den Tod besiegte, überwunden wurde¹⁵. Am Ende aber wird folglich nur noch ein Teil der Menschen erlöst werden; die Menschheit teilt sich in Erwählte (*electi*) und Verworfenen (*reprobi*), ohne daß sich diese schon jetzt klar trennen ließen; das Jenseits selbst zerfällt in Himmel und Hölle als Ort für die Erlösten bzw. die Verdammten. Eindringlichste Konkretisierung dieser Idee ist die gerade im 12. Jh. vielfach wiederaufgegriffene, augustinische Lehre von den beiden *Civitates*.

Konkret stellte man sich dieses Ziel als Aufstieg eines Teils der Menschen anstelle der abgefallenen Engel vor¹⁶, wobei der Mensch aber einen eigenen Platz (*proprium locum*) beanspruchen durfte und nicht nur für die Engel erschaffen worden war¹⁷. Die Zahl der zu Erlösenden stand

¹⁴ Hugo von St. Viktor, *De sacr.* 1,8,1 (Sp. 308 C) nennt drei Strafen: Tod (*mortalitas corporis*), fleischliches Verlangen (*concupiscentia carnis*) und Unwissenheit (*ignorantia mentis*).

¹⁵ Vgl. Honorius, *Inev.* (wie Anm. 12, Sp. 1204 A): 'Homo similiter nulla vi coactus, nulla necessitate impulsus, sed libera voluntate iustitiam deseruit ... Huius reparatio gratia fuit; sed et ratio iustitiae hoc fieri poposcit: etenim qui alio impellente cecidit, iuste ab alio levare debuit'. Vgl. auch Honorius, *Libellus octo quaestionum* 5f. (ebda. Sp. 1190f.).

¹⁶ Vgl. etwa Honorius, *Inev.* (Sp. 1211 D): 'Et quia hic numerus angelis cadentibus est imminutus, hominibus nascentibus est restitutus'. Honorius, *Lib. octo quaest. 1* (ebda. Sp. 1186f.): 'Ideo autem pro perditis angelis dicuntur fieri, quia in gloriam, de qua ipsi ceciderant, sunt assumendi; quod nihilominus fieret, si nullus angelorum corruisset'. Vgl. auch Otto von Freising, *Chronik* 8,32 (ed. Adolf Hofmeister, MGH SSrG 1912, S. 448,22ff.).

¹⁷ Honorius, *Liber duodecim quaestionum* 3 (Migne PL 172, Sp. 1180 A): 'Si omnes angeli in coelo permansissent, homo in coelo proprium locum pleniter habuisset'. Vgl. Hugo von St. Viktor, *De sacr.* 1,5,30 (wie Anm. 13, Sp. 260 D).

in der 'ordinata dispositio Dei' natürlich fest¹⁸ und entsprach der Zahl der abgefallenen¹⁹, nach anderen Autoren aber auch der Zahl der verbliebenen Engel²⁰. Nach Honorius stiegen zusätzlich zur ohnehin bestimmten Zahl weitere Menschen anstelle der abgefallenen Engel auf²¹. Die Menschen selbst würden einst gemäß ihren Verdiensten jeweils in einen der neun Engelordines (nach dem hierarchischen System des vielberufenen Pseudo-Dionysios Areopagita, das sich im Mittelalter völlig durchsetzte) eingegliedert²² oder aber ihnen als zehnter Ordo angegliedert²³. Die 'Auswahl' selbst entschied sich auf der Erde und verlieh dieser 'completio electorum' nach Honorius einen zeitlichen Aspekt: Die Welt würde so lange bestehen, bis die Zahl der Menschen auf die vorherbestimmte Zahl der Erlösten angewachsen sei²⁴.

Damit ist ein zeitlicher Bezug geschaffen: Erst im 'saeculum', das als irdischer Zustand zugleich den Ort, die Erde, wie auch die Zeit implizierte und dem Wandel unterworfen war, begann die Geschichte der Menschheit als ein zeitlicher Ablauf. Daß man das Heil nur noch auf dem Weg durch das 'saeculum' erreichen konnte, machte die Geschichte zu einer langen, zielgerichteten Entwicklung, die mit dem Sündenfall begann, in deren Mittelpunkt Christus stand und die mit dem Ende der Zeiten ihren Abschluß finden würde. Dieses Ziel war also in weite Ferne, nämlich—in historischer Dimension—in die (ferne) Zukunft verlegt.

¹⁸ So Honorius, *Inev.* (wie Anm. 12, Sp. 1211 C); Otto von Freising, *Chron.* 8,32 (wie Anm. 16, S. 451,6ff.).

¹⁹ Vgl. Anm. 16.

²⁰ Etwa Honorius, *Elucidarium* 3,11 (ed. Yves Lefèvre, *L'Elucidarium et les Lucidaires. Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au moyen âge*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 180, Paris, 1954, S. 446); Otto von Freising, *Chron.* 8,31 (S. 448, 19ff.).

²¹ Honorius, *Lib. 12 quaest. 3* (wie Anm. 17, Sp. 1180 AB): 'Post lapsum quorundam angelorum tot homines assumuntur in consortium persistentium, quot assumendi essent, si omnes permansissent; insuper tot, quot inde lapsi sunt: qui tamen non locum angelorum occupabunt, sed proprium locum implebunt'. Diese Deutung blieb aber Ausnahme; meist begnügten sich die Autoren mit dem Hinweis auf die 'reparatio' des Engelfalls durch Menschen. Die verschiedenen Interpretationen selbst eines einzigen Autors zeigen, daß die Frage dogmatisch noch nicht abgeklärt war.

²² So etwa Honorius, *Lib. 12 quaest. 5f.* (Sp. 1181 AB); Ders., *Eluc.* 3,11 (wie Anm. 20, S. 446); Otto v. Freising, *Chron.* 8,31 (wie Anm. 16, S. 447, 20ff.).

²³ So Honorius, *Lib. 8 quaest. 1* (wie Anm. 15, Sp. 1185); Hugo von St. Viktor, *De sacr.* 1,5,30 (wie Anm. 13, Sp. 260 D). Das bedeutet, wie vor allem Otto v. Freising, *Chron.* 8,32 (S. 449,27ff.) betont, aber nicht, daß ein Zehntel der Engel gefallen ist, sondern symbolisiert die Seligkeit der Menschen schlechthin. —Nach Hugo, *De sacr.* 1,5,31 (Sp. 261) war der kleinere Teil der Engel gefallen, so daß bei den Menschen folglich die Zahl der 'mali' überwog. Dennoch übertraf die Zahl der guten Menschen die Zahl der gefallenen Engel.

²⁴ Honorius, *Inev.* (wie Anm. 12, Sp. 1212 A): 'Et sicut numerus crescit ad perfectionem, ita propago humana successit usque ad electorum completionem'.

Dadurch entsteht (II) ein *historischer*, nämlich *entwicklungsgeschichtlicher Zusammenhang* zwischen Geschichte und Endzeit.

Die gesamte Geschichte wurde ihrem Wesen nach mit den Worten Hugos von St. Viktor als ein 'opus restaurationis'²⁵, als eine Entwicklung verstanden, die (allein) der Wiedergewinnung des in der Schöpfung zgedachten und im Sündenfall verlorengegangenen Heils der Menschheit diene: Im Zusammenwirken des teleologischen und des historischen Bezugs wurde die Geschichte so zu einer Heilsgeschichte, in der sich die Ewigkeit mit Schöpfung, Sündenfall und Restaurationswerk im Geschichtsablauf verband²⁶ und das eschatologische Bewußtsein zwangsläufig in den Mittelpunkt der Geschichtstheologie rückte.

Sind die entscheidenden Zusammenhänge zwischen Geschichte und Ewigkeit damit geklärt, so bleibt der historische Verlauf noch näher zu untersuchen:

3. *Wie ordnete sich die Endzeit in den Geschichtsablauf ein?*

Für den Menschen des Mittelalters stand es außer Zweifel, daß die Geschichte als zielgerichtete Entwicklung von Gott nach einem geordneten Plan gelenkt wurde, der sich im Geschichtsablauf selbst offenbarte. Das (neu-) platonisch denkende Mittelalter stellte sich eine solche Ordnung hierarchisch gestuft vor: Die Geschichte verlief nicht kontinuierlich, sondern in Perioden, die sie jeweils ein Stück näher an ihr Ende brachten. Im Zentrum des entwicklungsgeschichtlichen Denkens standen daher Periodisierungsschemata (Schema 2), von denen manche nur den innergeschichtlichen Ablauf berücksichtigten (a), andere die Ewigkeit einbezogen (b). Die wichtigsten Schemata der ersten Art (a) waren einmal die Einteilung in drei Zeiten (status oder tempora) des Naturrechts (bis Moses), des geschriebenen Rechts (seit Moses) und der Gnade (seit Christus)²⁷, zum andern die augustinische Zeitalterlehre, die den

²⁵ Nach Hugo, *De sacr.* 1 prol. 2 (wie Anm. 13, Sp. 183f.) war das 'opus restaurationis': —'quo factum est, ut melius essent quae perierant' (nämlich durch die 'incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis'),

—es führte 'ad salutem, ut lapsum erigerent' und

—vollzog sich in sechs 'aetates' (parallel den sechs Schöpfungstagen des 'opus conditionis').

²⁶ Funkenstein 58 bezeichnet die Teleologie 'als natürliche Folge der Kirchengeschichte und als allmählichen Übergang zur jenseitigen civitas Dei'. Im Verständnis Ruperts von Deutz bricht nach Wilhelm Kahles, *Geschichte als Liturgie. Die Geschichtstheologie des Rupertus von Deutz*, *Aevum Christianum*, 3 (Münster, 1960), 102f., die Ewigkeit, nämlich Gottes Sohn, in Form des Gottesgebots in die Geschichte ein; die Geschichte, die mit der Zeit unlösbar verbunden ist, spiegelt die Ewigkeit, deren Abbild sie ist, wider (ebda. 204f.).

Geschichtsablauf in sechs 'aetates' gliederte, wobei die 6. aetas die gesamte Zeit seit Christus umfaßte, also mit dem Status der Gnade übereinstimmte²⁸. Das wichtigste Schema der zweiten Art (b) bildeten die drei 'Status' 'ante peccatum' (vor dem Sündenfall, also das Leben im Paradies), 'post peccatum' (nach dem Sündenfall, also das Leben im saeculum) und 'post resurrectionem' (nach der Auferstehung, also das ewige Leben)²⁹. Die innergeschichtlichen Periodisierungen fügten sich hier ein, indem sie den zweiten 'status', das 'saeculum', noch einmal unterteilten. Diese Schemata waren typologisch aus der Bibel erschlossen und daher nur bedingt aus dem Geschichtsablauf selbst herausgearbeitet.

Für das 12. Jahrhundert ist nun dreierlei charakteristisch:

(a) Einmal griff man die alten Schemata verstärkt auf, ein Beweis für das historische Denken dieser Zeit.

(b) Sodann begnügte man sich nicht mehr mit dem langen Zeitalter der Gnade (der 6. aetas), sondern man wollte den eigenen Standort historisch genauer bestimmen und schuf Periodisierungen der Kirchengeschichte. Dabei bildete die Bibel wieder den Ausgangspunkt: Nicht die Geschichtsschreibung, sondern die Bibelexegese, vorab die sog. Symbolisten, griffen diese Frage auf, indem sie biblische Gleichnisse, vor allem die sieben Gaben des Heiligen Geistes, die sieben Siegel, die sieben Posaunen (Apoc. 6ff.) und die vier Pferde der Apokalypse oder die vier Nachtwachen als Perioden der Kirchengeschichte deuteten. Die inhaltliche Bestimmung der Epochen aber konnte nur mehr im Geschichtsablauf selbst gefunden werden. Es genügt hier, an das Beispiel eines Rupert von Deutz, Gerhoh von Reichersberg oder Anselm von Havelberg zu erinnern, die die Epochen der Kirchengeschichte (status ecclesiae) in einem kunstvollen System von Verteidigern und Angreifern gegeneinander abgrenzten (c1)³⁰. Wenn die Einteilungen und die Begründungen im

²⁷ Vgl. etwa Hugo von St. Viktor, *De sacr.* 1,8,11 (wie Anm. 13, Sp. 312f.); Anselm v. Havelberg, *Dialogi* 1, 13 (ed. Gaston Salet, *Sources chrétiennes*, 118, Paris, 1966, S. 116).

²⁸ Vgl. dazu Matthäus Bernards, 'Geschichtsperiodisches Denken in der Theologie des 12. Jh.', *Kölner Domblatt*, 26/27 (1967), 115-124 (mit vielen Belegen); Marie-Dominique Chenu, *La Théologie au douzième siècle*, *Études de philosophie médiévale*, 45 (Paris, 1962), 73ff.; Wolfgang Beinert, *Die Kirche—Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoh von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jh.*, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, n.F. 13 (Münster, 1973), 321ff.

²⁹ Auch dafür gibt es viele Beispiele; etwa Honorius, *Lib. 8 quaest.* 2 (wie Anm. 15, Sp. 1188 A); Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 1,6,10 (wie Anm. 13, Sp. 269f.).

³⁰ Etwa Gerhoh, *De quarta vigilia noctis* 11 (ed. Ernst Sackur, *MGH Libelli de lite* 3, S. 509ff.); *De investigatione Antichristi* 1,13ff. (ebda. S. 320ff.); Anselm v. Havelberg, *Dialogi*

Schema 2: Periodisierungsschemata

a 1 (3 tempora)		a 2 (6 aetates)			b (3 status)	c 1 (7 status)	c 2 (3 status civitatum) (Otto v. Freising)	c 3 (3 transpositiones) (Anselm v. Havelberg)				
Naturrecht	1. aetas	Noah			ante peccatum	POST PECCATUM	status humilis (abiectus)	ab idolis ad legem				
	Moses	2. aetas	Abraham					a lege ad evangelium				
Geschriebenes Recht	3. aetas	David		status prosper (mediocris)			Rat/Apostel/ Urkirche	status beatus (perfectus): post presentem vitam	sub gratia			
	Christus	4. aetas	Babyl. Gef.									
Gnade	5. aetas	7. aetas: resurrectio prima animarum					post resurrectionem	Tyrannen – Märtyrer Häretiker – Bekenner Heuchler (falsi- fratres) – Religiosi (veri fratres)	Seelenruhe			
	Gnade	6. aetas	8. aetas (beata resur- rectio)							Antichrist	Antichrist	

einzelnen auch voneinander abwichen³¹, so schälte sich doch ein Schema als das wichtigste heraus, das die Kirchengeschichte seit Christus zunächst in vier Epochen unterteilte, die jeweils durch gläubige und ungläubige Prätendenten gekennzeichnet waren:

- eine Epoche des Rates, der Apostel, der Urkirche;
- eine Epoche der heidnischen Tyrannen und Christenverfolger bzw. der Märtyrer,
- eine Epoche der Häretiker bzw. der Bekenner (confessores) und Kirchenlehrer (doctores),
- eine Epoche der Heuchler (falsi fratres) bzw. der Frommen (veri fratres, religiosi).

Ob die Epocheneinteilung nun den vier Vigilien oder den sieben Siegeln folgte, stets bildete die Gegenwart die vierte Epoche, die nicht mehr von außen, sondern, in einer als völlig christianisiert verstandenen Zeit, von innen her, durch die Heuchler (im Glauben) bedroht war. Die restlichen drei Zeiten leiteten bereits das Ende ein: Ohne daß zeitliche Berechnungen über die Dauer angestellt wurden, ließ diese Deutung, auch mangels biblischer Weissagungen, offenbar keinen Raum mehr für weitere Epochen zwischen der Gegenwart und dem Ende; die Menschen des 12. Jh. mußten zumindest gewärtig sein, daß das Ende jederzeit über sie hereinbrechen konnte.

(c) Das dritte Charakteristikum des 12. Jahrhunderts liegt in dem Bemühen um eine Verbindung von inner- und nachzeitlichen Perioden in *einem* Schema: Otto von Freising (c2) unterscheidet drei 'status' der beiden 'civitates' bis Christus, nach Christus und 'post presentem vitam', dem 'status perfectus' der 'civitas Dei'³². Anselm von Havelberg (c3) spricht von drei 'transpositiones':

1,7ff. (wie Anm. 27, S. 68ff.); Otto von Freising, *Chron.* 8,1 (S. 393, 19ff.).—Vgl. im einzelnen Kahles, *Rupert* 219f.; Erich Meuthen, *Kirche und Heilsgeschichte bei Gerhoh von Reichersberg*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 6 (Leiden-Köln, 1959), 120ff. zu *De ordine donorum sancti Spiritus*; Peter Classen, *Gerhoh von Reichersberg. Eine Biographie* (Wiesbaden, 1960), 108ff., 290ff.; Beinert 321ff.

³¹ Otto v. Freising zum Beispiel läßt die erste Epoche aus; Gerhoh, *De quarta vigilia noctis*, verteilt Bekenner und Doktoren auf zwei Epochen und faßt dafür Apostel und Märtyrer zu einer Zeit zusammen; in *De ordine donorum sancti Spiritus* stellt er Sittenverderbnis und Habsucht als Kennzeichen der beiden letzten Perioden heraus. Honorius, *Expositio in Cantica Cantecorum* 2,6 (Migne PL 172, Sp. 452ff.) interpretiert die Perioden als genau abgegrenzte Kämpfe der Christen, nämlich 1. als Kampf Christi gegen den Satan, 2. der Christen gegen die Heiden (bis Konstantin), 3. der Rechtgläubigen gegen die Häretiker (bis zum Konzil von Konstantinopel), 4. der 'veri' gegen die 'falsi fratres' (dieser Kampf dauert noch an und endet unter dem Antichristen).

³² Otto v. Freising, *Chron.* 8 prol. (wie Anm. 16, S. 391, 8ff.).

— ‘ab idolis ad legem’ unter Moses (mit der Beschneidung als Kennzeichen),

— ‘a lege ad evangelium’ unter Christus (mit der Taufe als Kennzeichen),

— eine dritte ‘transpositio’ folgt am Ende der Zeiten mit jenem in der Apokalypse vorhergesagten Erdbeben³³.

Eine andere Möglichkeit der Angliederung der Endzeit bestand in der Erweiterung der Zeitalterlehre auf sieben oder acht ‘aetates’: eine siebte ‘aetas’ der Ruhe³⁴ bzw. des Sabbats, die als Wartezeit der Seelen nach dem Tode des Körpers zu deuten ist, und eine achte ‘aetas’ der ‘beata resurrectio’³⁵, nämlich das ewige Leben. Dem entsprach die 7-status-Lehre der Kirchengeschichte, derzufolge der Gegenwart eine fünfte Epoche der Seelenruhe, eine sechste unter dem Antichristen und eine siebte des ‘futurum silentium’, der Gotteskontemplation, folgte³⁶.

Es gab aber noch andere Ansätze, um Geschichte und Endzeit historisch aneinander zu binden. Rupert von Deutz deutete in seiner Schrift *De victoria verbi Dei* die gesamte Heilsgeschichte vom Beginn an (a constitutione mundi)³⁷ als Durchsetzung des in Christus personifizierten und sich in den ‘opera’ verwirklichenden Gotteswortes gegen den Widerstand Satans. Daß Satan das Gotteswort nicht abwenden kann, bedeutet dessen Sieg³⁸, der sich nach dem Tod des Antichrist erfüllen und dem Menschen das von Anfang an bereitete ‘regnum’ eröffnen wird³⁹. Honorius greift diesen Siegesgedanken mit seiner Lehre von der Vereinigung der Kirche mit Christus nach dem letzten Kampf auf (o. Anm. 36).

Schließlich sei noch auf die Civitas-Lehre verwiesen: Auch die ‘civitas Dei’, das Himmlische Jerusalem, erfüllte sich im Jenseits, wurde im 12. Jahrhundert jedoch gern geschichtlich, nämlich als ein heilsgeschichtlicher Bau seit dem Beginn der Welt, verstanden, der ständig anwuchs. Apostel und Propheten bildeten sein Fundament, die Gläubigen (fideles,

³³ Anselm v. Havelberg, *Dialogi* 1,5 (wie Anm. 27, S. 58ff.).

³⁴ Vgl. Honorius, *Hexaemeron* 3 (Migne PL 172, Sp. 260 A); *Sacramentarium* 61 (ebda. Sp. 777f.).

³⁵ Hugo, *De arca Noe mystica* 4 (Migne PL 176, Sp. 688 A).

³⁶ So Anselm, *Dialogi* 1,12f. (wie Anm. 27, S. 110ff.); dazu Töpfer 24f.; Honorius, *Exp. in Cant.* 2,6 (wie Anm. 31, Sp. 453f.): Die beiden letzten Kämpfe folgten unter dem Antichristen und zwischen Christus und dem Teufel bis zur Vereinigung der Kirche mit Christus.

³⁷ *De victoria verbi Dei* 13,15 (ed. Hraban Haacke, MGH Quellen z. Geistesgesch. d. MAs 5, Weimar, 1970, S. 420, 15ff.).

³⁸ Ebda. 1,1ff. (S. 5ff.).

³⁹ Ebda. 13,15 (S. 420, 12f.): ‘consummatio erit victorie verbi Dei’.

electi) waren die Steine, die auf Erden zugehauen wurden, oder aber die Arbeiter, deren Leben die Arbeitszeit und deren gute Werke die Steine bedeuteten⁴⁰. Die beiden 'civitates' oder 'familiae' um Christus und den Teufel aber waren zwei Heere, die sich bekämpften (das heißt um die Mitglieder kämpften), solange die Welt bestand, bis am Ende Gott mit dem Heer der Engel den Sieg davontragen würde⁴¹.

In all diesen Schemata sind Geschichte und Endzeit entwicklungsge-
schichtlich miteinander verbunden⁴². Der Übergang zur Endzeit (als
letzter, zeitloser Epoche) entspricht zugleich jedoch einem grundlegenden
Wandel (vgl. Anselms 'transpositio' mit einem Erdbeben), der Geschich-
te und Endzeit auseinandertreten läßt. Das wirft zwei weitere Probleme
auf, nämlich einmal die Frage nach dem Übergang selbst (dem Wandel
als historischem Phänomen), zum andern nach dem Charakter der
Endzeit (dem Wandel als inhaltlichem Phänomen). Zunächst zum hi-
storischen Übergang:

4. Wann, wo und wie vollzog sich der Übergang?

Die eschatologischen 'Ereignisse' lagen, soweit sie geweissagt waren, in
ihrer Abfolge fest, wenn die Deutung im einzelnen auch umstritten blieb
und manche Einzelheit fast unmerklich abgewandelt wurde (wie die
allmähliche Ausweitung einer Ruhezeit von 45 Tagen nach dem Sturz des
Antichristen zu einer längeren Friedensperiode)⁴³. Hier genügt es, an die
wichtigen 'Etappen' zu erinnern, ohne auf abweichende Auslegungen
einzugehen⁴⁴: Der Lösung Satans folgte die dreieinhalbjährige Herr-

⁴⁰ Vgl. etwa Bruno von Segni, *Sententiae* 1,6 (Migne PL 165, Sp. 891ff.); Hildebert v. Le Mans, *Sermo* 83 (Migne PL 171, Sp. 733f.); Honorius, *Speculum ecclesiae*: 'In conventu populi' (Migne PL 172, Sp. 1095 D).

⁴¹ So vor allem Honorius, *Inev.* (wie Anm. 12, Sp. 1218 B) und *Spec. eccl.* (wie Anm. 40, Sp. 1097); bei Hugo, *De sacr.* 1,8,11 (wie Anm. 13, Sp. 312) wurde die Auseinandersetzung zu einem Kampf mit Hilfe der Sakramente.

⁴² Gerhoh, *De ordine donorum Spiritus Sancti*, beschreibt den Ablauf als Prozession; vgl. Meuthen, *Gerhoh* 124ff.

⁴³ Honorius, *Eluc.* 3,37 (wie Anm. 20, S. 454). Dazu Robert E. Lerner, 'Refreshment of the Saints: The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought', *Traditio*, 32 (1976), 97-144.

⁴⁴ Im Zusammenhang wird die Endzeit im 12. Jh. etwa behandelt bei Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 2, 16-18 (wie Anm. 13, Sp. 579-618), (dazu Joachim Ehlers, *Hugo von St. Viktor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jh.*, Frankfurter Historische Abhandlungen, 7, Wiesbaden, 1973, 145ff.); Honorius, *Eluc.* 3,33ff. (wie Anm. 20, S. 453ff); Otto v. Freising, *Chron.* 8 (wie Anm. 16, S. 390ff.); dazu Hans-Werner Goetz, *Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jh.*, Beihh. z. Archiv für Kulturgeschichte, 19 (Köln-Wien, 1984), 169ff.

schaft des Antichristen als letzte Christenverfolgung⁴⁵, die sich mit dem Einfall der Völker Gog und Magog und der Wiederkehr des Elias und Enoch verband⁴⁶. Nach dem Sieg über den Antichristen und der Bekehrung der restlichen Juden ertönte nach einer Ruhezeit die 'novissima tuba'⁴⁷, die zur Auferstehung des Fleisches (zur Wiedervereinigung des Körpers mit der Seele)⁴⁸ und zum schnell folgenden Jüngsten Gericht durch Christus rief⁴⁹, das die Christen—die übrigen waren schon gerichtet—in Gerechte und Ungerechte (iusti und iniusti), Erlöste und Verworfenen (electi und reprob) schied⁵⁰: Erstere gingen in das ewige Leben in Himmel, letztere danach⁵¹ in die ewige Verdammung in der Hölle (infernus) ein, wobei man sich den Himmel räumlich über, die Hölle aber unterhalb der Erde liegend vorstellte⁵².

Hier soll uns nur die Frage beschäftigen, wann und wo der Einschnitt zwischen Geschichte und Ewigkeit zu suchen ist. Die Zeit des Antichristen zählte unzweifelhaft noch zur Geschichte; der Antichrist selbst war durchweg noch als historische Persönlichkeit aufgefaßt, selbst dort, wo man seine Sinnbilder (typi Antichristi) wie bei Gerhoh von Reichersberg, über die Geschichte verteilte⁵³. Otto spricht auch danach noch vom 'ultimum tempus'⁵⁴; der Übertritt (transitio) ins Jenseits erfolgte, nicht

⁴⁵ Hugo, *De sacr.* 2, 17,5 (wie Anm. 13, Sp. 598 B); Honorius, *Eluc.* 3,33f. (wie Anm. 20, S. 453); Otto v. Freising, *Chron.* 8,3ff. (wie Anm. 16, S. 395ff.).

⁴⁶ Hugo, *De sacr.* 2,17,6 (Sp. 598 BC); Honorius, *Eluc.* 3,35 (S. 453f.); Otto v. Freising, *Chron.* 8,5 (S. 398f.).

⁴⁷ Honorius, *Eluc.* 3,38 (S. 454f.); Otto v. Freising, *Chron.* 8,14 (S. 411f.).

⁴⁸ Hugo, *De sacr.* 2,17,13 (Sp. 601f.); Honorius, *Eluc.* 3,39ff. (S. 455ff.); Otto v. Freising, *Chron.* 8,10ff. (S. 404ff.).

⁴⁹ Hugo, *De sacr.* 2,17,22ff. (Sp. 607ff.); Otto v. Freising, *Chron.* 8,15ff. (S. 412ff.); nach Honorius, *Eluc.* 3,50ff. (S. 457ff.) fand das Gericht um Mitternacht statt; Christus trat wie ein König mit seinen Insignien auf.

⁵⁰ Auf die umstrittene Frage eines Purgatoriums gehe ich hier nicht ein; vgl. dazu zuletzt Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris, 1981), der die 'Geburt' des Purgatoriums ins 12. Jh. setzt; dagegen: Adriaan H. Bredero, 'Le Moyen Âge et le Purgatoire', *Revue d'histoire ecclésiastique*, 78 (1983), 429-452.—Nach Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 2,16,4 (Sp. 590f.), der sich auf Augustin beruft, fällt das Purgatorium halb in dieses Leben, halb später. Otto v. Freising, *Chron.* 8,24. (S. 429f.) hält ein Purgatorium für überflüssig.

⁵¹ So Hugo, *De sacr.* 2,18,14 (Sp. 612 B).

⁵² Vgl. ebda. 2,16,4 (Sp. 586 B). Dagegen verteilen sich die Orte in der Himmelsstadt Hildegards von Bingen (*Liber divinorum operum*, 5. Vision) auf die Himmelsrichtungen: Der Osten war der Ort der Gerechtigkeit, der Westen Läuterungsstätte, während im Süden und Norden die härtesten Strafen drohten; vgl. dazu Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters. Hildegard von Bingen; Honorius Augustodunensis; und andere Autoren*, Münstersche Mittelalter-Schriften, 33 (München, 1976), 74ff.

⁵³ Dazu Rauh 446ff. Zu Otto: Goetz 171ff.

⁵⁴ *Chron.* 8,7 (S. 400,14ff.).

viel später⁵⁵ und ganz entsprechend der Periodisierung 'post resurrectionem' (o. S. 313), tatsächlich erst nach Auferstehung und Jüngstem Gericht. Zuvor aber fand als ein entscheidendes Element ein grundlegender Wandel statt, nämlich die Reinigung der Welt und der Menschen. Man wird daher nach zeitgenössischer Vorstellung einen stufenweisen Wandel von der Geschichte zur Ewigkeit annehmen müssen, der erst *nach* dem Sturz des Antichristen und der nachfolgenden Ruhe- und Bußzeit begann und für den die Reinigung der Welt und die Vereinigung von Körper und Seele in der Auferstehung Voraussetzung war⁵⁶, der aber erst mit dem Eintritt in die Seligkeit ihren Abschluß und Höhepunkt erreichte.

Dem entsprechen die räumlichen Vorstellungen: Ort der Ewigkeit waren Himmel bzw. Hölle als Bestandteile der Schöpfung; genauer war es nach Honorius der dritte Himmel, der im Gegensatz zum ersten, körperlichen, und zum zweiten, geistlichen Himmel (als 'similitudo corporalium in spiritu nostro') 'intellectualis' war, als 'coelum coelorum' die Wohnung Gottes, des 'rex angelorum', bildete⁵⁷ und als das Sein (die Existenz) Gottes schlechthin verstanden wurde⁵⁸. Das Gericht dagegen fand noch auf der—allerdings zuvor gereinigten—Erde statt, auf die Christus herabstieg⁵⁹.

Nach Zeit und Raum ist noch der Charakter des Wandels zu klären, der die Ewigkeit von der Welt schied und so grundlegend schien, daß man trotz der unbezweifelbaren historischen Anbindung fragen muß:

5. War die Eschatologie überhaupt noch 'Geschichte'?

Inhalt und Charakter des ewigen Lebens sind schnell beschrieben. Es war Vollendung (perfectio)—damit aber auch wieder etwas 'Gemachtes', Geschaffenes—, ewiger Friede (pax tranquilla) und ewige Seligkeit (felic-

⁵⁵ Das 12. Jh. gestaltete die Ruhezeit nach dem Antichristen noch nicht wie Joachim von Fiore zu einer langen Friedenszeit aus; zu Ansätzen vgl. Lerner (wie Anm. 48); zu Joachim: Töpfer 48ff.

⁵⁶ Vgl. Honorius, *Eluc.* 3,27 (wie Anm. 20, S. 451): Erst die Vereinigung von Körper und Seele schafft ein 'plenum gaudium'.

⁵⁷ Honorius, *Eluc.* 1,10f. (S. 362); *De imagine mundi* 1,139 (Migne PL 172, Sp. 146 C; Valerie I.J. Flint, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 57, 1983, c. 1,147, S. 92); *Lib. 12 quaest.* 2 (ebda. Sp. 1179). Für Hugo, *De sacr.* 1,8,2 (Sp. 306f.) war der Himmel 'summum bonum et solum bonum'.

⁵⁸ Honorius, *Scala coeli maior* 3 (Migne PL 172, Sp. 1231): 'nec corporalia nec similitudo corporalium, sed ipsa essentia divinae veritatis'; 15 (Sp. 1235f.).

⁵⁹ Vgl. Honorius, *Eluc.* 3,52 (S. 457); Otto v. Freising, *Chron.* 8,18 (S. 416f.); Robertus Pullus, *Sententiae* 8,20 (Migne PL 186, Sp. 993) betont, daß das Feuer vor der Ankunft Christi brennen wird; nach Hugo, *De sacr.* 2,17,28 (Sp. 609) folgte das Feuer erst nach dem Gericht.

tas perpetua)⁶⁰, 'aeterna gloria'⁶¹, und 'plenum gaudium'⁶², Wiedergewinnung des verlorenen Paradieses, 'paradisus spiritualis'⁶³. Wesentlicher Inhalt der Seligkeit aber war—nach einhelliger Ansicht—die Gottesschau (visio Dei)⁶⁴ und die Gemeinschaft der Seligen mit Gott⁶⁵, der unter den Erlösten wohnte: Die Ewigkeit war Teilhabe (participatio) an Gott⁶⁶. Die Gottesschau war Erfüllung des Glaubens: Der auferstandene Mensch würde sehen, was er zuvor nur glauben konnte⁶⁷. Sie war Kennenlernen (noticia) und Erfahrung (experientia) dessen, was zuvor allenfalls im Wissen (scientia) vorhanden war⁶⁸, Umwandlung dieses Wissens (scientia) in Weisheit (sapientia)⁶⁹.

Die Erfüllung des im irdischen Leben noch *nicht* Möglichen⁷⁰ betont den Gegensatz zwischen 'saeculum' und Jenseits: Die Ewigkeit war

⁶⁰ So etwa Hugo, *De vanitate mundi* 2 (Migne PL 176, Sp. 711/12). Das 12. Jh. machte noch keinen Unterschied zwischen ewigem Leben und Seligkeit; vgl. Wicki 57ff.; vgl. Otto v. Freising, *Chron.* 8,33 (S. 451,28f.): 'Quid enim aliud est vita aeterna quam ipsa beatitudo?'

⁶¹ So Honorius, *Scala coeli maior* 15 (wie Anm. 58, Sp. 1236).

⁶² Honorius, *Eluc.* 3,27 (S. 451).

⁶³ Honorius, *Eluc.* 3,1f. (S. 443).—Vgl. dazu Reinhold R. Grimm, *Paradisus coelestis—Paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200, Medium Aevum. Philologische Studien*, 33 (München, 1977). Begriff und Exegese betonen den Zusammenhang zwischen irdischem und himmlischem Paradies, wenn auch die wörtliche Auslegung überwiegt.—Nach Robertus Pullus, *Sententiae* 8,18 (wie Anm. 59, Sp. 988f.) lebten die Menschen nach der Auferstehung nackt wie im Paradies; vgl. Honorius, *Eluc.* 3,81 (S. 464). Die Reinigung der Erde war Wiederherstellung des paradiesischen Zustands (vgl. ebda. 3,78, S. 463).

⁶⁴ Hier nur wenige der zahlreichen Beispiele: Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 2,18,16 (Sp. 613f.); Honorius, *Eluc.* 3,76 (S. 462); Otto v. Freising, *Chron.* 8,33 (S. 451ff.); Eadmer, *Liber de beatitudine coelestis patriae* 14 (Migne PL. 159, Sp. 599f.); vgl. Wicki 61ff. —Um diese Interpretation aufrechtzuerhalten, war man allerdings gezwungen, 1. Joh. 4,12 (Deum nemo vidit unquam) zu entkräften: Nach Hugo würde man Gott sehen, wie man einst Christus sah.

⁶⁵ Vgl. etwas später Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum* 152 (Migne PL 205, Sp. 365 B): 'visio et societas Dei' als Inhalt des 'gaudium'; 'cognitio Dei' und 'gaudium sanctorum' als Inhalt der 'iucunditas aeterna'.

⁶⁶ Otto v. Freising, *Chron.* 8,26 (S. 433,2ff.).

⁶⁷ Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 2,18,17 (Sp. 614ff) zum Unterschied zwischen 'Glauben' und 'Sehen': Das Sehen betraf die 'praesentia', deren Zeuge man selbst war, der Glaube die 'absentia', über die man durch fremde Zeugen wußte.

⁶⁸ So Otto v. Freising, *Chron.* 8,26 (S. 434,1ff.).

⁶⁹ Otto v. Freising, *Chron.* 8,28 (S. 439,22ff.); Honorius, *De animae exsilio et patria* 1 (Migne PL 172, Sp. 1243).—'Scientia' wird seit Augustin mit dem menschlichen, 'sapientia' mit dem göttlichen Wissen in Verbindung gebracht.

⁷⁰ Die 'Tätigkeit' des Menschen im Jenseits bestand nach Hugo, *De van.* 2 (wie Anm. 60, Sp. 718 B) darin, 'contemplari mirabilia Dei et laudare eum in operibus suis'. Vgl. Honorius, *Eluc.* 3,83 (S. 464): 'Vacant et vident Deum et in saecula saeculorum laudabunt eum'.

anders, eben das 'Jenseits', hinter der Welt (*ultra loca et tempora*)⁷¹, Überwindung des 'saeculum'.

Die Kennzeichen des saeculum waren:

- Zeitlichkeit (tempus),
- Wandelbarkeit (mutabilitas) und
- Raumgebundenheit (localitas);

die Kennzeichen des Jenseits dagegen:

- Ewigkeit (aeternitas)
- Unwandelbarkeit (immutabilitas bzw. stabilitas) und
- Unbegrenztheit (immensitas)⁷².

Die Seligkeit war damit aber unhistorisch, a-historisch, durch das Fehlen von Zeit, Raum und Wandel geradezu Aufhebung aller Zeitlichkeit und damit aller Geschichte: Die Seligkeit war geschichtslos wie Gott, 'qui non fuit, nec erit, sed semper est'⁷³. Die Ewigkeit war selbst folglich nicht mehr Geschichte, obwohl die Geschichte zielstrebig auf sie zulief. Trotz der entwicklungsgeschichtlich-teleologischen Bindung reicht das historische Verständnis *allein* also nicht aus zur Erklärung der Zusammenhänge zwischen Geschichte und Ewigkeit; es bedarf vielmehr einer ergänzenden Frage:

6. Welche anderen Zusammenhänge zwischen Geschichte und Endzeit neben den heilsgeschichtlichen beschäftigten das 12. Jahrhundert?

Da das Wissen um die Ewigkeit der anagogischen Bibelauslegung auf das Jenseits hin entstammte, könnte man von einem *exegetisch* — *symbolistischen Zusammenhang* zwischen Geschichte und Ewigkeit

⁷¹ So Honorius, *Clavis physicae* 47 (ed. Paolo Lucentini, *Temi e Testi* 21, Rom, 1974, S. 29).

⁷² Vgl. Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 1,3,9ff. (Sp. 219ff.), zusammenfassend 1,3,31 (Sp. 232f.); vgl. auch Honorius, *De imagine mundi* 3 (wie Anm. 57, Sp. 165A; Flint c. 2,120, S. 123); Otto v. Freising, *Chron.* 8,26 (S.433,4ff.).—Dagegen behielt die Hölle noch irdisch-wandelhafte Züge (vgl. Robertus Pullus, *Sententiae* 8,32, wie Anm. 59, Sp. 1010: 'apud inferos temporum varietas intelligatur, ubi tormentorum mutabilis miseria perseverabit') wie auch das Höllenfeuer körperlich zu verstehen ist (vgl. Ivo v. Chartres, *Decretum* 17,93, Sp. 1004). Die Hölle bestand aus dem ewigen Feuer, das nicht leuchtete, als eine Welt der Dunkelheit, in der die Verworfenen je nach ihrer Schuld verschiedene Strafen erlitten (Vgl. Hugo, *De sacr.* 2,18,5, Sp. 610 B; Otto v. Freising, *Chron.* 8,20, S. 418f., und 8,25, S. 430f.), deren neun Arten Honorius sehr drastisch beschreibt (Honorius, *Eluc.* 3,14, S. 447f.; vgl. Otto v. Freising, *Chron.* 8,21, S. 424f.).

⁷³ So Honorius, *De imagine mundi* 2,1 (wie Anm. 57, Sp. 145 D; Flint S. 92). Vgl. Robertus Pullus, *Sent.* 8,32 (wie Anm. 59, Sp. 1010), der zu dem Schluß kommt: 'semper ita esse necesse est'; vgl. auch Honorius, *Inev.* (wie Anm. 12, Sp. 1199 B).

sprechen⁷⁴, doch wäre damit nur ein formal-methodischer Bezug gewonnen, der seine Inhalte aus anderen Quellen, nämlich aus der (neuplatonischen) Philosophie und der naturwissenschaftlichen Vorstellungswelt (Elementenlehre) speiste: Im Rahmen unserer Fragestellung interessiert vor allem die inhaltliche Erklärung des eschatologischen Wandels, der den Menschen und den Raum erfaßte und ein Wandel zum Besseren hin, 'in meliorem statum', war⁷⁵.

—Der *Mensch* feiert seine Auferstehung, schon nach Augustin, im eigenen Fleisch⁷⁶, jedoch in der Idealgestalt, die er zur Zeit des 'iuventus', mit etwa 30 Jahren (dem Todesalter Christi), hatte oder gehabt hätte⁷⁷, ohne Laster (vitium), Mißgestaltung (deformitas) und Verdorbenheit (corruptio)⁷⁸, ohne Tod (mors), Irrtum (error) und gegenseitiges Verletzen (offensio)⁷⁹. Tugenden und irdisches Wissen blieben erhalten⁸⁰; der Mensch vergesse nicht, sondern er genieße seine Erinnerungen⁸¹. Ihm fehle die Möglichkeit, sein Heil wie im Sündenfall noch einmal zu verlieren. Er bleibe unverändert in Natur (Wesen) und Wahrheit, aber verschieden durch Ruhm und Macht⁸². Das entscheidende Moment dieses Wandels war die Reinigung des Körpers im letzten Feuer⁸³, die eine Änderung in der physikalischen Natur der Körper bewirkte: Hugo von St. Viktor widerlegte den mit Hilfe der Elementen-

⁷⁴ Hier fügt sich auch die Zahlensymbolik ein, derzufolge bestimmte Zahlen (etwa die 7, 10 und viele andere) das ewige Leben symbolisieren; vgl. im einzelnen Heinz Meyer, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter. Methode und Gebrauch*, Münstersche Mittelalter-Schriften, 25 (München, 1975).

⁷⁵ So Honorius, *Eluc.* 3,78 (wie Anm. 20, S. 463).

⁷⁶ Vgl. Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 2,17,13 (wie Anm. 13, Sp. 601f).

⁷⁷ Ebda. 2,17,18f. (Sp. 604f.); Honorius, *Eluc.* 3,44 (S. 456), anders allerdings ebda. 3,80 (S. 463f.): Die Gestalt bei der Auferstehung entspreche derjenigen beim Tode; zu beiden Deutungen auch Otto v. Freising, *Chron.* 8,12 (S. 407ff.).

⁷⁸ Hugo von St. Viktor, *De sacr.* 2,17,17 (Sp. 604); ebda. 2,18,22 (Sp. 618 B): ohne 'malum'; Honorius, *Eluc.* 3,46 (S. 456): ohne 'deformitas' und 'infirmitas'; ebda. 3,82 (S. 464): ohne die Möglichkeit, Böses zu wollen. Vgl. Otto v. Freising, *Chron.* 8,27 (S. 436ff.).

⁷⁹ Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 2,18,21 (Sp. 617 B).

⁸⁰ Vgl. Wicki 256ff. Vgl. Honorius, *Eluc.* 3,89ff. (S. 465ff.) zu den sieben 'gloriae' des Körpers und der Seele.

⁸¹ So Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 2,18,22 (Sp. 618) und Honorius, *Eluc.* 3,85f. (S. 464f.). Nach Otto v. Freising, *Chron.* 8,28 (S. 439,8ff.) würden dagegen alle schmerzlichen Erinnerungen ausgelöscht.

⁸² So dann Hugo v. Folieto (Fouillo), *De clauastro animae* 4,40 (Migne PL, 176, Sp. 1179): 'eamdem per naturam, diversam per gloriam; eamdem per veritatem, diversam per potentiam. Erit itaque subtilis, quia incorruptibilis; erit palpabilis, quia non amittet essentiam naturae veracis'.—Nach Honorius, *Eluc.* 3,115ff. (S. 472f.) waren die Seligen geradezu allmächtig.

⁸³ Vgl. Honorius, *Eluc.* 3,78 (S. 462f.); Otto v. Freising, *Chron.* 8,18 (S. 401f.); Robertus Pullus, *Sent.* 8,15 (wie Anm. 59, Sp. 982ff.) und 8,21 (Sp. 994f.).

lehre angestellten Beweis einiger Denker, daß irdische Körper sich in dem Himmel aus Feuer und Luft schon wegen ihres Gewichts nicht halten könnten, mit dem Hinweis auf die Andersartigkeit der gereinigten Elemente dank der 'incompactibilitas', die einen Vergleich des himmlischen mit dem irdischen Zustand gar nicht mehr gestatte. (Wie es schon jetzt Feuer auf der Erde und sogar unter der Erde gebe, könne es dann auch Erde im Feuer geben)⁸⁴. Nach Honorius verliert der Körper durch den Geist seine Schwerkraft, so daß er in den Himmel aufsteigen kann⁸⁵.

—Schon vor der Auferstehung der Menschen wird sich—ganz entsprechend—der Raum durch eine 'Erneuerung der Welt' wandeln (diese 'innovatio mundi'⁸⁶ belegt schon begrifflich übrigens noch einmal das historische Verständnis dieses letzten Wandels): Die alte Erde wird (nach Is. 65,17 u. Apoc. 21,1) verbrennen, und ein neuer Himmel und eine neue Erde werden entstehen⁸⁷. Man begriff diesen Vorgang als Erneuerung⁸⁸ oder aber als Reinigung der Elemente, die fortan ohne Schwärze (nigredo) und Schmutz (sordes) sein würden⁸⁹. Damit begann eine neue Lichtqualität, ein neuer Tag⁹⁰. Das Feuer übte hier eine ähnlich reinigende Wirkung aus wie seinerzeit das Wasser der Sintflut⁹¹. Die gereinigten Elemente aber existierten weiter⁹².

Kräfte der Beharrung wirken—ganz parallel zur heilsgeschichtlichen Deutung—auch bei der 'innovatio' neben dem grundlegenden Wandel.

⁸⁴ Hugo, *De sacr.* 2,17,21 (Sp. 606f.) nach Augustin, *Civ. Dei* 22,11. Nicht ganz zutreffend ist die Deutung bei Ehlers 147f., Hugo sei es letztlich gleichgültig, wie sich irdische Körper im Himmel halten können.

⁸⁵ Honorius, *Clavis physicae* 72 (wie Anm. 71, S. 51): 'Totus enim homo levis spiritus futurus est et nulla gravitate corporali in terra detinebitur neque ad celos ascensione prohibebitur'. Auch Otto v. Freising, *Chron.* 8,27 (S. 436ff.) betont, daß die Auferstandenen Körper haben, diese aber die Eigenschaften des 'Geistes' (spiritus) besitzen werden.

⁸⁶ Zum Beispiel Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 2,18,1 (Sp. 609 B).

⁸⁷ Hugo, *De sacr.* 2,17,28 (Sp. 609 A); Honorius, *Eluc.* 3,78 (S. 462f.); Otto v. Freising, *Chron.* 8,8f (S. 401ff).

⁸⁸ So Richard v. St. Viktor, *In Apocalypsim Ioannis* 7,1 (Migne PL 196, Sp. 860 B). Nach Hugo, *De sacr.* 2,18,1 (Sp. 609 B) verbrannten die 'qualitates elementorum corruptibilium'.

⁸⁹ So Hildegard von Bingen, *Scivias* 3,12,2f. (ed. Adelgund Fuhrkötter, CCSL CM 43, 1978, S. 607f.); vgl. auch Honorius, *Eluc.* 78 (S. 462).

⁹⁰ So Petrus Lombardus, *Sententiae* 4, dist. 48, c. 5 (*Spicilegium Bonaventurianum* 4-5, 1971-81, S. 546f.); Honorius, *Eluc.* 3,78 (S. 463); die Sonne hat die siebenfache Kraft der jetzigen.

⁹¹ Vgl. Hugo, *De sacr.* 2,18,1 (Sp. 609 B); Honorius, *Clavis physicae* 140 (wie Anm. 71, S. 108); Ders., *Eluc.* 3,77 (S. 462); Otto v. Freising, *Chron.* 8,8 (S. 402,1ff.). Vgl. Augustin, *Civ. Dei* 20,16.—Das Feuer ist dabei wörtlich verstanden. Die Menschen werden dann in den höheren Teilen der Welt sein, wohin das Feuer nicht gelangen kann (Hugo, *De sacr.* 2,17,28, Sp. 609f.).

⁹² Honorius, *Eluc.* 3,78 (S. 462) betont: 'Elementa vero purgata permanebunt'.

Die (naturwissenschaftliche) Erklärung findet ihre Motive dabei auch in dem fröhscholastisch-rationalen Versuch einer Lösung des Widerspruchs zweier Bibelprophetien, nämlich daß Himmel und Erde einerseits vergehen werden (Mt 24,35), andererseits aber ewig sind (Eccl. 1,4)⁹³: Die Schöpfung, so lautet die (ontologische) Lösung, behält ihr Sein (esse)⁹⁴, doch ist dieses ein gewandeltes Sein durch einen 'Übergang' (transitus), wie Otto von Freising schreibt, nicht 'de non esse ad esse' oder 'de esse ad non esse' bzw. 'de esse ad aliud esse', sondern 'de esse' (nämlich 'de hoc statu) ad aliter esse'⁹⁵: Von den beiden, lebensnotwendigen Bestandteilen des Geschöpfs wird sich nicht die Substanz (das Wesen), wohl aber die Form (Natur, figura) ändern (non abolita substantia, sed mutata figura)⁹⁶. Damit relativiert sich zumindest teilweise (jedoch niemals vollständig) der vielberufene Unterschied zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen: Ewig-Göttliches und Irdisch-Menschliches werden nicht mehr 'himmelweit' voneinander geschieden sein. Mit der Beibehaltung der Substanz aber ist trotz aller Andersartigkeit wieder auch der Bezug zwischen Diesseits und Jenseits betont. Er ergibt sich zwangsläufig aus der neuplatonisch-christlichen Vorstellung, die das irdische Sein von Beginn an als 'Abbild' des ewigen Seins betrachtet, das, noch unvollkommen, an Gott, dem reinen Sein, partizipiert und davon ontologisch wie auch begrifflich abgeleitet, 'denominiert', ist⁹⁷. (Für den 'Realisten' im Sinne der Universalienfrage war ontologisches und begriffliches Sein identisch!): Neben dem heilsgeschichtlichen Bezug zwischen Geschichte und Ewigkeit besteht ergänzend und in vollem Einklang also (III) ein ontologischer Zusammenhang.

Seine deutlichste Ausprägung fand diese Verbindung in der Übertragung irdischer Vorstellungen auf das Jenseits: Die Ewigkeit war ein Haus mit vielen Wohnungen (mansiones)⁹⁸, die symbolisieren, daß die Seligen

⁹³ Vgl. Otto v. Freising, *Chron.* 8,9 (S. 402ff.). Nach Honorius, *Clavis physicae* 139f. (S. 106ff.) vergehen vielleicht nur die unteren Teile der Welt (infra lunam), doch bleibt der Vorgang letztlich unbekannt.

⁹⁴ Vgl. Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 2,18,4 (Sp. 609f.).

⁹⁵ Otto v. Freising, *Chron.* 8,9 (S. 402ff.).

⁹⁶ Ebd. (S. 404,2ff.). Otto wendet hier die Prinzipien Gilberts von Poitiers bezüglich der Geschöpfe, die Unterscheidung zwischen 'id quod est' und 'esse (id quo est)', auf die Endzeit an; vgl. Otto v. Freising, *Gesta Frederici* 1,5 (S. 128ff.); dazu Goetz, *Otto v. Freising* 110ff. Ähnlich Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 2,18,1 (Sp. 609 B); Honorius, *Eluc.* 3,78 (S. 462f.). Im *Eluc.* 3,46 (S. 456) vergleicht Honorius den Vorgang mit dem Werk eines Töpfers, der ein zerbrochenes Gefäß neu aus demselben Material (materia), aber doch mit anderer Gestalt (corpus) formt.

⁹⁷ Vgl. Goetz, *Otto v. Freising* 116.

⁹⁸ Vgl. etwa Honorius, *Eluc.* 3,28 (S. 451); *Scala coeli maior* 21 (Sp. 1238 CD); Otto v.

das gleiche 'gaudium', aber nicht die gleiche 'beatitudo' genießen werden⁹⁹, ein Kloster mit Gott als Abt und den Engeln als Konvent¹⁰⁰, eine Art Grundherrschaft mit den 'iusti' als 'familia Dei'¹⁰¹ und vor allem ein institutionell organisierter und hierarchisch gestufter Staat: Das himmlische Vaterland (coelestis patria) aus Engeln und Menschen¹⁰² war das 'coeleste palatium' Gottes¹⁰³, eine 'curia' mit verschiedenen 'contubernia'¹⁰⁴, 'una res publica'¹⁰⁵ mit allen notwendigen Organen und Kennzeichen eines Staates: Für Honorius fungierten die Patriarchen, Propheten und Apostel als 'rectores', die Prälaten als 'senatores', die Märtyrer als 'milites' und die Gläubigen (fideles) bzw. die Gerechten (iusti) als 'cives';¹⁰⁶ das Gesetz (lex) der Ewigkeit war die Gerechtigkeit (iustitia), ihr Privilegium die Freiheit, ihr Königreich (regnum) die Seligkeit

Freising, *Chron.* 8,29 (S. 439f.); Hugo v. Folieto, *De claustro animae* 4,1 (wie Anm. 82, Sp. 1131 D).

⁹⁹ So Petrus Lombardus, *Sent.* 4 *dist.* 49 *q.* 2 (wie Anm. 90, S. 548f.); *dist.* 49 *c.* 3,3 (S. 552). Otto v. Freising, *Chron.* 8,29 (S. 440,5ff.) spricht von einer 'beatitudo', die sich durch die 'qualitas meritorum' und dadurch im Genuß der Seligkeit differenzierte. Nach Honorius, *Clavis physicae* 3,12 (wie Anm. 71, S. 9) gab es ebensoviele 'mansiones' wie 'electi'.

¹⁰⁰ So Hugo v. Folieto, *De claustro animae* 4,20 (wie Anm. 82, Sp. 1159).

¹⁰¹ So Hildebert v. Le Mans, *Sermo* 83 (wie Anm. 40, Sp. 733f.); Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 1,8,11 (Sp. 312).

¹⁰² So Hugo v. Folieto, *De claustro animae* 4,1 (Sp. 1131 D).

¹⁰³ So Honorius, *Inev.* (wie Anm. 12, Sp. 1221 B); *Eluc.* 3,1 (wie Anm. 20, S. 443).

¹⁰⁴ So Otto v. Freising, *Chron.* 8,26 (S. 435,4f.).

¹⁰⁵ So Otto v. Freising, *Chron.* 8,26 (S. 435,15ff.); Honorius, *Spec. Eccl.* (wie Anm. 40, Sp. 1093 D); vgl. *Inev.* (Sp. 1218ff.) zur 'civitas'.

¹⁰⁶ Honorius, *Spec. Eccl.* (Sp. 1095f.); ebda. (Sp. 1093 D) deutet die Engel als Legionen.—Die Ordnung der Seligen nicht nur nach ihren Sünden, sondern auch nach ihrem irdischen Stand, wie sie Peter Dinzelbacher, 'Klassen und Hierarchien im Jenseits', in *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters* 1, hg. von Albert Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia* 12/1 (Berlin-New York, 1979), 20-40, aus mittelalterlichen Visionen herausgelesen hat, bestätigt sich somit in der wissenschaftlichen Theorie des 12. Jh.—Vgl. Otto v. Freising, *Chron.* 8,29 (S. 440,13ff.): 'diversis in dignitatum ordinibus' wie auf Erden; Honorius, *Liber 12 quaest.* 8 (wie Anm. 17, Sp. 1182 C) läßt die neun 'ordines' der Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, Bekenner, Mönche, Jungfrauen, Witwen und Eheleute den neun Engelordines entsprechen; vgl. *Spec. Eccl.* (Sp. 1095f).—Dem widerspricht nicht die grundsätzliche Chancengleichheit der Stände in bezug auf das Heil, wie sie Gerd Tellenbach, 'Irdischer Stand und Heilserwartung im Denken des Mittelalters', in *Festschrift Hermann Heimpel*, Bd. 2, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 36/2 (Göttingen, 1972), 1-16, betont.

(beatitudo)¹⁰⁷. Das himmlische Jerusalem als Gottesstadt (o.S. 316f.)¹⁰⁸ war eine befestigte Stadtanlage¹⁰⁹.

Wenn, wie Dinzelbacher¹¹⁰ feststellt, dieses irdische Organisationsmodell des himmlischen Königreichs mit hierarchisch gestufter Gesellschaft und Gott als König vorherrschte, das—zumal 'curia' kein biblischer Begriff war—aus dem wirklichen Leben auf das Jenseits übertragen wurde, dann erklärt sich das eben aus der platonischen Ontologie: Wenn 'saeculum' und Geschichte als Abbild der Ewigkeit, nämlich als unvollkommenes, am Vollkommenen aber partizipierendes Sein aufgefaßt wurden, dann konnte sich das Jenseits der Substanz nach gar nicht anders strukturieren als das Diesseits, sondern es war nur—letztlich noch unvorstellbar—vollendet. Ontologisches und historisches Denken aber entsprachen sich völlig, da das geschaffene Sein sich entwicklungs-geschichtlich vollendete.

Die Entwicklung freilich traf allein auf den Menschen zu, während das absolute Sein (Gott) nicht künftig, sondern allzeitlich war. Daraus erwächst als letztes, das historische Denken scheinbar einschränkendes Problem, daß Diesseits und Jenseits nicht nur nacheinander, sondern auch nebeneinander existierten. So muß sich zur Klärung des Verhältnisses zwischen geschichtlichem und philosophischem Denken als weitere Frage anschließen:

7. Wie gestaltete sich das Verhältnis von Ewigkeit und Geschichte im Diesseits?

Nicht nur Gott, auch die Engel lebten schon jetzt im Himmel¹¹¹ und waren als nichtkörperliche, geistige Wesen weder der Zeit noch dem Raum unterworfen¹¹². Das Gleiche gilt für die Seelen der Verstorbenen,

¹⁰⁷ So Honorius, *Inev.* (Sp. 1212 A).

¹⁰⁸ Vgl. darüber Robert Konrad, 'Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken. Mystische Vorstellung und geschichtliche Wirkung', in: *Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*, Festschrift Johannes Spörl, hg. C. Bauer, L. Boehm und M. Müller (München, 1965), 523-540.

¹⁰⁹ Vgl. die Beschreibung bei Hildebert von Le Mans, *Sermo* 83 (wie Anm. 40, Sp. 733ff.), 85 (Sp. 739ff.), 113 (Sp. 864ff.); Bruno v. Segni, *Sent.* 1,6 (Sp. 891ff.); vgl. Goetz, *Otto v. Freising* 184f.

¹¹⁰ Peter Dinzelbacher, 'Reflexionen irdischer Sozialstrukturen in mittelalterlichen Jenseitsschilderungen', *Archiv für Kulturgeschichte*, 61 (1979), 16-34.

¹¹¹ Vgl. etwa Honorius, *Inev.* (Sp. 1203 A); *Lib. 8 quaest. 3* (Sp. 1188f.).

¹¹² Vgl. Honorius, *Lib. 12 quaest. 2* (wie Anm. 17, Sp. 1179 B); *Scala coeli maior* 3 (wie Anm. 58, Sp. 1231 B).

die nach dem Tode des Körpers von Engeln und Dämonen in Empfang genommen wurden¹¹³ und deren 7. aetas ja als Warte- und Ruhezeit neben der 6. aetas der Menschen herlief (vgl. o. S. 316), bis sie sich bei der Auferstehung mit dem Körper wiedervereinigten: Auch sie galten als geistige Wesen, die im 'spirituale coelum' lebten¹¹⁴, nicht mehr raumgebunden (localis) waren¹¹⁵ und dem Menschen erscheinen konnten¹¹⁶. Im 12. Jahrhundert löste man das Problem, daß für Engel und Seelen die Ewigkeit schon jetzt angebrochen war, während die volle Seligkeit künftig blieb, indem man ihnen eine eigene 'Zeit' zwischen göttlicher Ewigkeit (aevum bzw. aeternitas) und menschlich-irdischer Zeit (tempus mundi bzw. temporalitas), die 'Dauerhaftigkeit' (tempus aeternum bzw. perpetuitas)¹¹⁷, und einen eigenen Raum, den zweiten Himmel, das dem Menschen unbekanntes 'spirituale coelum' als 'habitatio angelorum', zugestand¹¹⁸. So blieb weiterhin der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf gewahrt.

Die zeitlose Ewigkeit aber war schon jetzt existent¹¹⁹; einzelnen Menschen war es schon auf Erden vergönnt, Gott zu sehen, und tatsächlich betrafen zahlreiche Visionen ja Gott und das Jenseits¹²⁰. Besonders in der 'mystisch' ausgerichteten Schule von St. Viktor suchte man eine Erklärung dafür in einem unterschiedlichen, gestuften Erleben und Verstehen. Nach Richard¹²¹ wollte der Geist (mens) das Unsichtba-

¹¹³ So Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 2,16,2 (Sp. 582 D).

¹¹⁴ Vgl. Honorius, *De imagine mundi* 1,139 (wie Anm. 57, Sp. 146 C; Flint c. 1,146, S. 91f.); *Eluc.* 1,11 (S. 362); 3,3 (S. 443). Vgl. auch Hugo v. Folieto, *De claustro animae* 4,41 (wie Anm. 82, Sp. 1179).

¹¹⁵ Vgl. Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 2,16,2 (Sp. 580ff.); nach einer hier zitierten Ansicht waren die Seelen wohl noch der Zeit, nicht aber mehr dem Raum unterworfen. Leben im Himmel und Raumlosigkeit bildeten keinen Widerspruch, da die geistigen Wesen 'substantialiter' im Himmel wohnten, 'potentialiter' aber überall waren (so Honorius, *Eluc.* 1,10, S. 362, in bezug auf Gott).

¹¹⁶ Honorius, *Eluc.* 3,30ff. (S. 452); Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 2,16,2 (Sp. 582f.). Vgl. die *Visio status animarum post mortem* eines Johannes von St. Laurentius in Lüttich (Migne PL 180, Sp. 177ff.).

¹¹⁷ Honorius, *De imagine mundi* 2,1ff. (wie Anm. 57, Sp. 145ff.; Flint S. 92f.); Hugo v. St. Viktor, *Didascalicon de studio legendo* 1,6 (ed. Ch.H. Buttmer, Washington, 1939, S. 12f.). Zur 'Ewigkeit' der Welt (als Abbild im platonischen Verständnis) vgl. Richard R. Dales, 'Discussions of the Eternity of the World during the First Half of the Twelfth Century', *Speculum*, 57 (1982), 495-508.

¹¹⁸ Honorius, *De imagine mundi* 1,139 (Sp. 146 C, Flint 1,146, S. 91f.). Ähnlich Gerhoh v. Reichersberg, *De investigatione Antichristi* 2,63 (*Gerhohi Reicherspergensis praepositi opera hactenus inedita* 1, ed. Friedrich Scheibelberger, Linz, 1875, S. 316ff.).

¹¹⁹ In Hugo v. Folietos *De claustro animae* wird 'coelestis patria' als existent, nicht als künftig beschrieben.

¹²⁰ Vgl. dazu Dinzelbacher, *Vision*.

¹²¹ Richard v. St. Viktor, *Beniamin minor* 14 (Migne PL 196, Sp. 10).

re (invisibilia) und Unkörperliche (incorporea) sehen, sah mit natürlichen Mitteln aber nur die Formen (formae) und Bilder (imagines) der sichtbaren und körperlichen Dinge. Durch 'imaginatio' (symbolisches Verständnis) wurde ein erster Weg zu den 'invisibilia' eröffnet, durch 'contemplatio (Dei)' —als höchste Stufe—überstieg man die Mittel des Glaubens ebenso wie der Vernunft und gelangte zur Schau des dritten Himmels, in dem Gott wohnte¹²². Diese dem Verstand nicht mehr zugängliche Sicht¹²³ war allerdings nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch göttliche Offenbarung (revelatio Dei) erreichbar¹²⁴: Man konnte in den dritten Himmel nicht aufsteigen, sondern mußte dorthin entrückt werden (rapi)¹²⁵.

Daß der Mensch sich also die allzeit-existente Ewigkeit vorstellen und sie mit Gottes Hilfe schon jetzt schauen konnte, schafft (IV) einen letzten, *kontemplativ*—'mystischen' Zusammenhang zwischen Geschichte und Ewigkeit, der auf dem ontologischen Verständnis aufbaut¹²⁶. Das eindrucksvollste Beispiel dafür bieten wohl die Visionen Hildegards von Bingen im *Liber divinorum operum*, in denen das himmlische Jerusalem als ewige Gottesstadt (gleichzeitig) alle Stationen (Epochen) der Heilsgeschichte beherbergte: Die gesamte Heilsgeschichte war also in der Ewigkeit 'präsent'¹²⁷. Hildegards Deutung stellt zugleich klar, daß die Spannung zwischen geschichtlicher und zeitloser Vorstellung der Ewigkeit keinen Widerspruch bedeutet: Die Existenz des Jenseits war eine logische Folge des platonischen, 'realistischen' Denkens,

¹²² Ebd. 74 (Sp. 52f.). Im *Beniamin maior* unterschied Richard sechs Stufen der 'contemplatio', deren höchste 'ad intelligentiam supercoelestium et divinorum führten' (4,5, Sp. 138 D).

¹²³ Die höchste Stufe lag 'supra rationem et praeter rationem' (*Beniamin minor* 86, Sp. 61f.; *Beniamin maior* 5,8; Sp. 141ff.).

¹²⁴ *Beniamin minor* 80ff. (Sp. 56ff.).

¹²⁵ Ebd. 74 (Sp. 53 C). Richard beschränkte sich entsprechend auf eine 'Didaktik' des Sehens, gab aber keine Beschreibung des dritten Himmels. Zur Möglichkeit der Gotteschau durch Entrückung vgl. Wicki 161ff. Man verwies hier gern auf das Beispiel des Paulus; vgl. Honorius, *Clavis physicae* 12 (wie Anm. 71, S. 9).—Herr Viola machte mich auf ein Alcher von Clairvaux zugeschriebenes Zitat (*De spiritu et anima* c. 52, Migne PL 40, Sp. 1192) aufmerksam, das einen Aufstieg zu Gott in drei Stufen nannte: 'consideratione et contemptu, cognitione et contemptu nostri, cognitione et amore Dei' (durch 'dilatatio, sublevari' und 'alienatio mentis').

¹²⁶ 'Mystisch' ist hier noch nicht im Sinne der Mystik des späten Mittelalters zu verstehen, sondern meint, nach zeitgenössischem Gebrauch, etwas Übertragenes (so wie der allegorische Schriftsinn 'sensus mysticus' ist).

¹²⁷ Vgl. dazu Maurmann 109ff.—Zur 'Nähe' des Jenseits auch in der germanisch-heidnischen Tradition, die in der Dichtung nachwirkt, vgl. Hulda Henriette Braches, *Jenseitsmotive und ihre Verritterlichung in der deutschen Dichtung des Mittelalters*, Diss. Assen 1961.

das die Welt als Abbild der Ewigkeit begriff. Das mittelalterliche Denken war in bezug auf das Ewige stets 'zweispähig', indem es alles Sein zugleich als zeitlos-ewig-vollendet wie (in seinen Abbildern) als historisch-künftig begriff. (Am sinnfälligsten kommt das in der augustini-otthonischen Civitas-Lehre zum Ausdruck)¹²⁸. Erklärt wird das letztlich in der Unterscheidung einer göttlich-absoluten und einer menschlich-unvollkommenen Sichtweise: Die für Gott zeitlos-unhistorische Ewigkeit als das Sein schlechthin war für den der Zeit unterworfenen Menschen gar nicht anders als historisch-künftig zu erfassen¹²⁹. Honorius unterschied entsprechend eine zweifache Schöpfung: 'simplex, invariabilis et aeterna ... in divina mente' und 'multiplex, variabilis, transitoria ... in seipsa'¹³⁰. Auf diese Weise blieben das teleologisch bestimmte Geschichtsbild und das philosophisch bestimmte Weltbild des hohen Mittelalters im Einklang¹³¹. Für den Menschen aber behielt der Entwicklungsgedanke (und damit das historische Verständnis) Vorrang: Die Ewigkeit ließ vielleicht einen Vorgesmack zu, aber sie vollendete sich erst in der Zukunft, 'in fine sine fine'¹³².

Die Frage nach den Bezügen zwischen Geschichte und Ewigkeit ist mit der Feststellung eines vierfachen Zusammenhangs, der von historischen (Teleologie und Entwicklung) und philosophischen Vorstellungen (Ontologie und Mystik) geprägt ist, beantwortet, die Untersuchung damit eigentlich am Ende. Abschließend soll vor diesen Ergebnissen aber noch einmal die vielgestellte Frage nach dem eschatologischen Bewußtsein im 12. Jahrhundert aufgegriffen werden:

8. Hat man das Ende der Zeiten in naher Zukunft erwartet?

Ein starkes eschatologisches Bewußtsein wird man dem 12. Jahrhundert kaum absprechen können: Antichristschriften, Apokalypsenkommentare, Gegenwartskritik¹³³ und die Einordnung der Gegenwart als letztes Zeitalter vor der Endzeit und als Epoche der Heuchler (o.S.

¹²⁸ Vgl. Goetz, *Otto v. Freising* 233f.

¹²⁹ Vgl. Augustin, *Civ. Dei* 22,2 (S. 554ff.).

¹³⁰ Honorius, *Lib. 12 quaest. 1* (wie Anm. 17, Sp. 1179 A); vgl. *Lib. 8 quaest. 1* (wie Anm. 15, Sp. 1186 B).

¹³¹ Hier ist nicht zu fragen, ob das gelungen, die Erklärung also philosophisch stichhaltig ist, sondern es ging mir darum, Absichten und Vorstellungen nachzuvollziehen.

¹³² So Hugo v. St. Viktor, *De sacr.* 2,18,22 (Sp. 618 B).

¹³³ Das Motiv der Kirchenkritik stellt besonders Töpfer heraus. Vgl. auch Peter Classen, 'Eschatologische Ideen und Armutsbewegungen im 11. und 12. Jahrhundert', in *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli XI e XII*, Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 8 (Todi, 1969), 139f.

315)—und Heuchelei galt auch als Merkmal des Antichristen—deuten darauf hin, daß zumindest die Möglichkeit eines nahen Endes erwogen wurde. Manche Denker wie Otto von Freising, der über den Erfahrungen des Kirchenstreits in der Chronik mehrfach auf ein solches Ende anspielte¹³⁴, oder wie Gerhoh von Reichersberg, der etwa in den Auseinandersetzungen zwischen 'regnum' und 'sacerdotium' die Entfesselung der Völker Gog und Magog erkennen wollte¹³⁵, erwarteten das Ende vielleicht recht bald, ohne sich aber auf einen genauen Zeitpunkt festzulegen¹³⁶.

Trotz solcher Indizien darf man sich die Endzeiterwartung dennoch wohl nicht zu akut vorstellen: Die Vorzeichen des Antichristen in der Gegenwart werden abgeschwächt durch die gerade von Gerhoh betriebene, typologische Antichristdeutung, derzufolge es zu allen Zeiten 'typi' des Antichristen gegeben hat¹³⁷. Auch die eschatologischen Kommentare sollte man nicht überbewerten. Mir scheint, daß die Zahl der Schöpfungskommentare (Hexaemera) die der Apokalypsenkommentare des 12. Jahrhunderts noch bei weitem übertraf. Die Geschichtsschreibung befaßte sich, wie Haeusler feststellen kann, kaum mit der Endzeit (Otto von Freising blieb hier Ausnahme); die Frühscholastik behandelte sie eher in enzyklopädischer Absicht (wie Hugo von St. Viktor oder Petrus Lombardus)¹³⁸. Daß man zwischen Gegenwart und Endzeit keine weiteren Epochen kannte, mag auch eine Folge fehlender Prophezeiungen sein. Und schließlich war die Meinung keineswegs einhellig: Für Hildegard von Bingen war die Säule im Süden der Himmelsstadt, die die

¹³⁴ Vgl. *Chron.* I prol. (S. 7,15f.): 'Nos autem, tanquam in fine temporum constituti ...'; 2,13 (S. 82,20f.): 'Nos enim circa finem eius positi ...'; 5 prol. (S. 227,26ff.): 'dum mundum ... nos iam deficientem et tanquam ultimi senii extremum spiritum trahentem cernimus'; 7,9 (S. 320,15ff.): 'Et nota, quod haec nostra tempora, quae utique novissima creduntur, tanquam prioribus sceleribus finem inpositura ac velut mundi terminum ex flagitiorum immanitate minantia et ex oppositio regnum Christi appropinquaturum prodentia ...' Es ist immerhin bezeichnend, daß Otto bei solchen Anspielungen stets ein 'tanquam' hinzufügt! Zu Ottos Endzeitbewußtsein vgl. Goetz, *Otto v. Freising* 264ff.

¹³⁵ *De investigatione Antichristi* 1,18 (ed. Ernst Sackur, MGH Libelli de lite 3, S. 328,26ff.). Dazu Meuthen 142.

¹³⁶ Zu Gerhoh: Meuthen 143; Classen, 'Eschatologische Ideen' 154f.: Gerhohs Möglichkeit der baldigen Wiederkehr Christi erhob keinen Anspruch auf eine alleinrichtige Deutung.—Chiliasmatische Zahlenspekulationen wurden ohnehin seit Augustin abgelehnt.

¹³⁷ Vgl. auch Classen, 'Eschatologische Ideen' 134ff.—Gerhoh schrieb sein Buch *De investigatione Antichristi* vor allem auch deshalb, um falsche Lehren über den Antichrist zurechtzurücken! Er verfolgte also auch ein wissenschaftliches Interesse.

¹³⁸ In Abaelards Schrift *Sic et non* finden sich kaum Fragen über das ewige Leben; c. 48 behandelt die Gottesschau der Engel; c. 50 ist überschrieben: 'Quod in coelestis vita nemo proficiat, et contra'.

Gegenwart symbolisierte, anscheinend erst im Aufbruch¹³⁹! So möchte ich mich doch eher der Meinung derjenigen anschließen, die eine akute Endzeiterwartung im 12. Jahrhundert bezweifeln¹⁴⁰.

Man wird insgesamt auch feststellen müssen, daß man das Ende damals weniger erwartete als vielmehr befürchtete, daß tatsächlich der Wunsch nach einer besseren Zeit vorherrschte: Gerhohs Anliegen war die Reform: Man wollte die Reinigung der Kirche aber nicht, um das Ende vorzubereiten¹⁴¹, sondern um es aufzuhalten! In diesem Sinn ist schon Ottos Loblied auf die religiösen Orden am Ende des 7. Buchs der Chronik zu verstehen: Die Welt *würde* bald untergehen, sagt der Freisinger Bischof, wenn sie Frömmigkeit und Verdienste der zahllosen Mönche und Kanoniker nicht noch aufrechterhielten¹⁴². Vollends deutlich wird Ottos Gesinnungswandel in den *Gesta Frederici*, in denen nichts mehr von dem drohenden Weltende verlautet, weil mit Friedrich Barbarossa für Otto eine bessere Zeit angebrochen schien. Ich verstehe die *Gesta Frederici* als Neuinterpretation der im 7. Buch der Chronik dargelegten Zeitgeschichte: Das drohende Ende hatte sich als ein weiteres Glied der irdischen Wandelbarkeit (*mutabilitas*) erwiesen¹⁴³.

So hoffte das 12. Jahrhundert weniger auf ein künftiges Friedensreich (Töpfer) als auf die Wiederherstellung von Frieden und Eintracht in Kirche und Reich, darauf, daß die Geschichte noch nicht an ihrem Ende angelangt war. Die Endzeitvorstellungen des früheren 12. Jahrhunderts hatten ihren realen Hintergrund, sie waren aber eingebettet in ein Heilstreben und eine Geschichtstheologie, die eine Erklärung und Lösung noch innerhalb der überkommenen Vorstellungen suchte und auf Wiederherstellung der Tradition bedacht war, die dank vielfältiger Reflexion jedoch zu einem vorher nicht gekannten Bewußtwerden führte und nicht zuletzt nach wissenschaftlichen Erklärungen für das Verhältnis

¹³⁹ So Maurmann 98f. zu *Scivias* 3,8,9ff. (wie Anm. 89, bes. S. 492ff.); Hildegard kannte fünf Stadien, von denen allenfalls das erste begonnen hatte; dazu Rauh, 509ff.

¹⁴⁰ Vgl. Rauh 533; Richard W. Southern, 'Aspects of the European Tradition of Historical Writing, 3. History as Prophecy', *Transactions of the Royal Historical Society* V, 22 (1972), 172f.: Im 12. Jh. war das Ende der Welt noch weit weg; ein Jahrhundert später erwartete man es in nächster Nähe; Classen, 'Eschatologische Ideen' 141ff., stellt einen Zusammenhang, aber keine Verschmelzung von Eschatologie und Armutsbewegung fest (die Endzeiterwartung war kein zentrales Anliegen der verschiedenen Armutsbewegungen); auch die wissenschaftliche Bearbeitung der Endzeit deutet nicht auf eine aktuelle Angst (ebda. 133).

¹⁴¹ Vgl. Töpfer 28ff. zu Gerhoh; 33ff. zu Hildegard von Bingen. Töpfer folgert daraus das Weltende.

¹⁴² Otto v. Freising, *Chron.* 7,21 (S. 343,9ff.).

¹⁴³ Vgl. Goetz, *Otto v. Freising* 275ff.

von Geschichte und Endzeit suchte. Das wesentliche Problem des 12. Jahrhunderts, die Einheit der Kirche, die es zu erhalten galt, erstreckte sich auch auf die Einheit der Kirche in der Welt und im Jenseits¹⁴⁴. In solchen Zusammenhängen zeigt sich wieder einmal der Aufbruch des historischen Denkens.

Ruhr-Universität, Bochum

¹⁴⁴ Vgl. Beinert 408: Das Problem des 12. Jh. war nicht, wie die Kirche sichtbar war, sondern wie die weltliche Kirche in den Himmel kommen konnte.

HORST DIETER RAUH

ESCHATOLOGIE UND GESCHICHTE IM 12. JAHRHUNDERT.
ANTICHRIST-TYPOLOGIE ALS MEDIUM
DER GEGENWARTSKRITIK

1. Befunde: Endzeiterwartung im 12. Jahrhundert

Dem Mittelalter wird konventionell ein hohes Maß an eschatologischer, ja apokalyptischer Gestimmtheit zugesprochen. Vor allem seit den Arbeiten von F. Kampers, E. Wadstein und E. Bernheim ist diese Meinung innerhalb der deutschen Mediävistik etabliert¹. Die vielgelesenen Bücher von N. Cohn und B. Töpfer bauen auf dieser Grundannahme ihre Darstellung sozialrevolutionärer Bewegungen im Mittelalter auf². Der Einfluß der Apokalypse und chiliastische Vorstellungen von einem Friedensreich, das Fortwirken der Sibyllinik und die Rolle der Endkai-sersage scheinen diesen Befund zu bestätigen. Auch die Autorität Augustins, seine eschatologisch begründete Distanz zu den Weltreichen und damit zur Profangeschichte waren geeignet, von offiziell theologischer Seite endzeitliches Bewußtsein wachzuhalten. Hinzukommt die traditionsprägende Macht der apostolischen Parusie-Erwartung, die vor allem in den paulinischen Briefen sich ausspricht. Hier wäre die im Mittelalter immer wieder zitierte Stelle aus dem ersten Korintherbrief zu nennen: 'scripta sunt autem ad correptionem nostram, in quos fines saeculorum devenerunt' (1 Kor 10,11). Doch hat bereits E. R. Curtius im Rahmen seiner weitgespannten Toposforschung davor gewarnt, das

¹ F. Kampers, *Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter* (München, 1895); E. Wadstein, 'Die eschatologische Ideengruppe Antichrist—Weltsabbat—Weltende und Weltgericht', *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 38/39 (Leipzig, 1895/96); E. Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung* (Tübingen, 1918).

² N. Cohn, *Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen* (München, 1961); B. Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens. Die Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter* (Berlin, 1964).—Ein großzügiger Umgang mit dem Begriff 'Apokalyptik' ist neuerdings unter amerikanischen Historikern zu beobachten. Vgl. B. McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, 1979); R. K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature* (Seattle, 1981).

mittelalterliche Endzeitgefühl unbesehen im Littersinn zu nehmen³. Es ist deshalb keineswegs müßig, die entsprechende Opinio einer kritischen Nachprüfung zu unterziehen.

Das Gegenwarts-, ja Fortschrittsbewußtsein, das seit dem 12. Jahrhundert um sich greift, wird häufig unterschätzt. Dabei manifestiert es sich konkret in Gestalt der entstehenden gotischen Kathedralen, die als Gesamtkunstwerk das Himmlische Jerusalem abbilden, es symbolisch vergegenwärtigen, aber zugleich langfristig angelegte technisch-soziale Unternehmungen sind und eine historische Perspektive voraussetzen⁴. Kein Zufall, daß das Opus restaurationis, das Werk der Heilsgeschichte bei Hugo von Sankt Viktor im Zentrum seiner Theologie steht; es ist eine Theologie der Weltbejahung⁵. Gerade das 12. Jahrhundert bemüht sich auf dem Wege der Bibelexegese auch um die Deutung der 'historia'. So kann Hugo programmatisch schreiben: 'fundamentum autem et principium doctrinae sacrae historia est, de qua quasi mel de favo, veritas allegoriae exprimitur'⁶. Die Geschichtstheologie der deutschen Symbolisten, die den Zusammenhang von Eschatologie und Geschichte im folgenden illustrieren soll⁷, beruht als Methode auf dem System biblischer Typologie, wonach das Alte Testament auf das Neue vorausweist—: Adam auf Christus (Röm 5,14), die Sintflut auf die Taufe (1 Petr 3,21), die ehrene Schlange auf die Kreuzigung (Joh 3,14). Dieses Prinzip der Präfiguration, durch Prophetie und Eschatologie beglaubigt, schließt Aussagen über die Zukunft mit ein: die Herrschaft des Antichrist, das Millenium und das kommende Gottesreich sind für den mittelalterlichen Christen ebenso 'historisch' wie die biblischen Berichte von der Schöpfung der Welt und der Menschwerdung. Dieser zukunftsorientierte Symbolismus stellt ein umfassendes Repertoire von Zeichen, Figuren und Topoi bereit, das eine Exegese auch der profanen Geschichte erlaubt. Im transzendenten Denken des Mittelalters werden deshalb politisch-soziale Krisen zunächst in der Typologie der Endzeit wahrgenommen.

³ E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (4. Auflage Bern-München, 1963), 38.

⁴ G. Duby, *Die Zeit der Kathedralen. Kunst und Gesellschaft 980-1420* (Frankfurt/M., 1980), 163 ff.

⁵ J. Ehlers, *Hugo v. St. Viktor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts* (Wiesbaden, 1973), 143 ff, 152, 171.

⁶ Hugo v. St. Viktor, *Didascalicon* VI, 3, ed. Ch. H. Buttner (Washington, 1939), 116; Migne, *Patrologia Latina* 176, 801. Dazu Ehlers, 56-59.

⁷ Zur ideengeschichtlichen Charakteristik dieser Gruppe: A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance* (München-Berlin, 1929), 229-268; H. D. Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter. Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus* (2. Auflage Münster, 1979).

Ein eschatologischer Symbolismus bildete sich bereits in der Frühkirche aus. Gerade die seit den Apologeten des 2. Jahrhunderts sich anbahnende Versöhnung der Kirche mit ihrer eigenen Geschichtlichkeit hat ihn entscheidend gefördert; er bot die Möglichkeit, im Historischen das Eschatologische zu retten. Augustins deutlich restriktive Endzeitlehre verwies die pilgernde Kirche auf das Hier und Jetzt ihres Heilswirkens, ohne den eschatologischen Imperativ preiszugeben. Dieser forderte die geduldige und gläubige Erwartung des Gottesreiches: 'vigilemus et oremus, quia et brevis et incerta est ista vita, et nescimus tempus, quando venturus est Dominus'⁸. Das theologische Argument für diese Zurückhaltung konnte Augustinus bei Lukas, dem 'ersten christlichen Historiker' (M. Dibelius) finden: 'non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate' (Apg 1,7). Im Sendschreiben an Hesychius mahnte Augustinus, die gegenwärtigen Übel nicht voreilig als Zeichen des unmittelbaren Endes anzusehen⁹. Sein Landsmann und Zeitgenosse Tyconius hatte mit seiner Theorie vom Corpus Antichristi die exegetische Möglichkeit erschlossen, den Endfeind als Kollektiv geschichtlich präsent zu machen und zugleich im Bild des verborgenen Hauptes das eschatologische Moment zu bewahren. Hieronymus tat ein weiteres zur Historisierung der Eschatologie, indem er die Exegese im Littersinn pflegte und die Widersacher von Gottesvolk und Kirche in den vier Weltreichen der Danielvision erkannte. Adso im 10. Jahrhundert faßt die Antichristlehre im Sinne der Monastik, also primär tropologisch zusammen¹⁰. Die den Antichrist hemmende Macht des Regnum Romanorum lebt bei ihm in Gestalt der fränkischen Könige wenigstens partiell fort; die Translationstheorie gestattete diese Deutung.

Die eigentliche Aktualisierung der Antichrist-Typologie findet im Investiturstreit statt. Die Auseinandersetzung zwischen den rivalisierenden Mächten von Papstkirche und Reich führt dabei zu einer ausgesprochenen Historisierung der überlieferten eschatologischen Figuren. Das klassische Beispiel, auch kirchenhistorisch ohne Vorbild, ist die Titulierung Heinrichs IV. als Antichrist von seiten der Gregorianer. Damit war eine Person der Zeitgeschichte eindeutig eschatologisch bewertet; nicht

⁸ Augustinus, *ep.* 199,13,53 (PL 33, 925).

⁹ *Ep.* 199,11,37: 'nunc autem ista mala, quae tanquam summa et extrema creduntur, utrique genti et utrique regno, et Christi scilicet et diaboli, videmus esse communia' (PL 33, 918).

¹⁰ Eine Neuauflage dieses traditionsgeschichtlich so wichtigen Traktates hat D. Verhelst erstellt (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 45, Turnhout 1976). Vgl. die Rezension von F. Behrends: *Speculum*, 53 (1978), 558f.

nur eine bestimmte Politik, sondern die Institution des Regnum selbst war in einen typologischen Kontext als Nachfolger Cains gestellt. Um 1100 ist solche Antichrist-Typologie als Medium der Gegenwartskritik gang und gäbe. Die deutschen Symbolisten verwenden dieses Medium jedoch auf sehr persönliche Art. Entscheidend ist, daß jeder von ihnen Eschatologie durchaus 'handlungsorientiert', nicht nur exegetisch betreibt; die Darstellung Ottos von Freising im achten Buch seines *Chronicon* ist deutlich ein Sonderfall. Sie sind durchweg Geschichtstheologen, auch wenn sie nicht allesamt Parteigänger des Reiches sind, das nach paulinischer Tradition als das Katechon (2 Thess 2,7) galt. Das Reichsbewußtsein auch der mehr kurial Gesinnten—Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis, Gerhoch von Reichersberg—war ausgeprägt genug, um sie sensibel für das Antichrist-Thema zu machen. Gemeinsam ist ihnen eine historische Hermeneutik, die zwischen Geschichte und Eschatologie vermittelt. Diese Gruppe von deutschen Symbolisten geht mit der Antichrist-Typologie, die durch den Investiturstreit polemisch mobilisiert worden war, generell gegenwartskritisch um. Zukunftsspekulationen sind ihnen fremd. Ihr Blick ist konkret auf das Regnum, das Sacerdotium, das Gottesvolk gerichtet—auf Institutionen, die an geschichtlicher Dauer bereits das Millenium der Apokalypse überflügelt hatten und schon damit ihren Eigenwert bezeugten. Während die französische Frühscholastik ein sekundäres Geschichtsbewußtsein hat, weil ihre Paradigmen anders aussehen, bleibt für den Deutschen Symbolismus die Deutung der Geschichte in ihrer Offenheit für Eschatologie signifikant. Dazu nur einige Hinweise.

Rupert von Deutz beginnt noch vor 1100 mit zeitkritischen *Carmina e S. Laurentio* (Lüttich), in denen er mit den Antichristen der Gegenwart abrechnet—mit Kaiser Heinrich IV., mit seinem Papst Wibert und dessen Parteigänger Bischof Otbert von Lüttich¹¹. Es ist kein eschatologischer, sondern ein geschichtlicher Antichrist, den Rupert am Werke sieht; nur die Nomenklatur ist dem eschatologischen Zeichensystem entnommen. Schon deshalb kann bei Rupert von einer wirklichen Naherwartung keine Rede sein. Allein das Prinzip der Allegorese des Antichrist widerspräche dem: der 'eigentliche' Antichrist bräuchte in seiner Eigentlichkeit nicht mehr allegorisch gedeutet zu werden. Endzeitliche Stimmung als Bestandteil einer persönlich gefärbten, spirituellen Einfühlung in die Letzten Dinge ist keine Naherwartung.

¹¹ *Carmina e S. Laurentio*, ed. H. Böhmer, MGH Libelli de lite III (1897), 624-641. Zur Autorschaft Ruperts: Rauh (wie Anm. 7), 185ff. H. Silvestre: *Bulletin de théologie ancienne et médiévale* 12 (1978), 264 Nr. 738.

Auch Honorius Augustodunensis, ein der Volksfrömmigkeit verbundener Allegoriker, kennt keine Naherwartung. Für ihn ist der Ordo der Mönche anstelle des Imperium das Katechon; Honorius setzt seine Hoffnungen auf eine Lebensform, die eben durch ihre Neubelebung die Zukunft für sich hatte¹².

Die Antichrist-Darstellung des Prämonstratensers Anselm von Havelberg, knapp genug, steht im Rahmen einer förmlichen Ketzergeschichte 'en miniature'. Ihr übergreifender Kontext ist eine eigentümliche Heilsdialektik, die durchaus optimistische Züge trägt. Kaum einer der deutschen Symbolisten ist so vom Bewußtsein der Historizität durchdrungen wie er. Die sieben Siegel der Apokalypse interpretiert er positiv als sieben Entwicklungsstufen der Kirche—wobei die Gegenwart Anselms erst den vierten Status darstellt. Woran die Kirche leidet, ist das antichristliche Corpus der Heuchler, der Saturierten, der Entwicklungsfeindlichen (letzteres ein Seitenhieb auf den konservativen Benediktinerorden). So kann auch Anselm die neuen Orden, vor allem die Prämonstratenser und die Zisterzienser, als das Katechon betrachten; ihm Enderwartung zu unterstellen, wäre grotesk.

Für Otto von Freising ist die Geschichte im anagogischen Sinn der lange Exodus des Gottesvolkes. Im *Chronicon* sind wiederum die Mönche das Katechon: die aufstrebenden Orden, angeführt von Bernhard von Clairvaux, verschaffen dem Ende der Welt einen Aufschub¹³. Otto zeigt ein gewisses Schwanken zwischen Historie und Anagoge. Der zwischen beiden vermittelnde Begriff der 'mutatio rerum' ist zunächst ein anthropologischer Befund, der Welt als Geschichte meint; als solcher enthält er die Aufforderung zum Contemptus mundi. Allegorese entschärft auch bei Otto die apokalyptischen Züge des Antichrist: er ist nicht mehr blutiger Tyrann, sondern Pseudoprophet, zeitgemäß der verschlagene Dialektiker, Sophist und Rhetoriker—kurz: ein 'modernus'¹⁴. Die Endprophezie im 24. Kapitel des Matthäusevangeliums wird konsequent auf die Gegenwart projiziert; Eschatologie dient so der Gegenwartsbestimmung. Ottos 'Pessimismus' schöpft gerade aus der Fülle des profangeschichtlichen Materials seine Argumente^{14a}. Selbst

¹² *Expositio in canticum canticorum* (PL 172, 461 A).

¹³ *Chron.* VII, 21, ed. A. Hofmeister, MGH SS rer. germ. in usum schol. (1912), 343.

¹⁴ *Chron.* VIII, 3 (Hofmeister, 396f).

^{14a} Dem Versuch von H. W. Goetz (*Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts*, Köln-Wien 1984), die Differenz zwischen Heils- und Profangeschichte im Hinblick auf Otto einzuebnen, kann ich mich nicht anschließen. Die Charakterisierung der 'gesamten Geschichte als Heilsge-

der Prozeß der Geschichte von Ost nach West in Gestalt der drei 'translationes'¹⁵ wird innergeschichtlich begründet. Otto bewegt sich gleichsam in einem Zirkel: monastischer Moralismus erzeugt eine Endzeitstimmung, diese wiederum verstärkt den *Contemptus mundi*, der seinerseits nach historischen und philosophischen Beweisen greift—und sie in Form der 'mutatio rerum' findet. Ottos Geschichtsbewußtsein hat von daher etwas Schwankendes, Ambivalentes. Nur sein Eingehen auf die konkrete Gegenwart erklärt, warum er im *Chronicon* eher pessimistisch, in den *Gesta Frederici* eher optimistisch wirkt.

Der *Ludus de Antichristo* ist eine Synthese aus Politik und Eschatologie, eine politische Parabel mit klarem Zeitbezug (wie schon die Rolle der 'nationes' zeigt). Formal lebt dieses Drama von einem souverän gehandhabten Symbolismus; ein politisches Programm wird 'liturgisch' stilisiert. Die Darstellung von Kaiser und Antichrist dient gleichzeitig als Fürsten- und Tyrannenspiegel. Der Dichter ist konservativ gesinnt, er zielt gegen die 'moderni' und die 'nova iura'. Unüberhörbar kritisiert er die von Adso kanonisierte Endkaisersage, da sie die von Paulus als Vorspiel des Antichrist genannte *Discessio* (2 Thess 2,3) einschließt. Dahinter steht ein imperialer Entwurf, wie er der staufischen Politik um 1160 entspricht. Der Antichrist gerät in diesem Schema zum 'hostis patriae'¹⁶—ein sonst nirgends gebrauchter Begriff. Das Reich, als die ihn hemmende Macht sakralisiert, wird zum Zentrum einer eigenen eschatologisch begründeten Herrschaftsideologie, die sich mit einem theologischen Konservatismus verbündet. Es ist der Glaube an diese eschatologische Mission, der zur uneingeschränkten Bejahung der Geschichte und

schichte' (Goetz, 69ff. 172) verfehlt mit ihrem Integralismus das Entweder/Oder der biblischen Eschatologie, das von Augustinus in seine Zwei-Civitates-Lehre übernommen und mit den Kategorien 'Erwählung' und 'Verfolgung' rigide ausformuliert wurde. Die Antithese Jerusalem-Babylon ist bei Otto keine rhetorische Formel, sondern zwar tropologisch, aber ganz agonal verstanden; ihre kirchenpolitische Sprengkraft zeigt sie dann bei den Franziskanerspiritualen. Auch ist es geschichtsphilosophisch nicht zulässig, *Civitas Dei* institutionalistisch mit 'Gottesstaat' zu übersetzen und sie — mit einem dem Freisinger implantierten Fortschrittsdenken — gar als 'letztes geschichtliches Entwicklungsstadium' (Goetz, 310) zu verstehen. Bei Otto von Freising entsteht die ewige *Civitas Dei* aus dem essentiellen Bruch mit der *Mutatio rerum* der historischen *Civitas mundi*; eschatologische Sinnbilder dieses Bruches sind Verfolgung, Krisis und Endgericht. Das Grundgefühl ständiger Heilsgefährdung (der eschatologische Imperativ) führt gerade bei Otto zu den bekannten Abgrenzungsstrategien gegenüber der Geschichte 'Babylons'.

¹⁵ *Translatio religionis*: *Chron.* VII, 35 (Hofmeister, 372); *Translatio studii*: *Chron.* I prol. (H. 8); *Translatio imperii*: *Chron.* V prol. (H. 227).

¹⁶ *Ludus* II, 5, ed. K. Langosch, *Geistliche Spiele* (Darmstadt, 1961), 226.

der Institution des Reiches führt. Von Enderwartung kann keine Rede sein¹⁷.

Gerhoch von Reichersberg ist durch und durch verhinderter Kirchenpolitiker. Als Kritiker seiner Zeit mußte er unvermeidlich zum Eschatologen werden, wie die *Investigatio Antichristi* bezeugt. Hier wettet er gegen Simonie, Habsucht und Korruption der Kirche, gegen Heinrich IV., gegen aktuelle Häresien, gegen die Dialektiker, gegen ein von der Papstkirche politisch sich emanzipierendes Regnum. Gerhoch betreibt eine förmliche Phänomenologie des Antichristlichen, das er mit Vorliebe in Kollektivlastern festmacht. Die Antichrist-Typologie wird dabei planmäßig aktualisiert. In diesem Medium entwickelt Gerhoch seine Gegenwartskritik; entsprechende Polemik dringt selbst in seine Exegese ein. Der daraus resultierenden Tendenz zur Historisierung begegnet der spätere Gerhoch in seiner *Quarta vigilia noctis* mit einem gewissen Hang zur Naherwartung—so wenn er vom 'antichristus ultimus' spricht¹⁸. Die Steigerung im chronologischen Schema macht deutlich, wie sehr Gerhoch auch aus geschichtlicher Enttäuschung urteilt und noch als Eschatologe im Bann des Geschichtssymbolismus und seiner Aktualisierungszwänge bleibt. Gerhoch weitet das Prinzip der historischen Hermeneutik bis an die Grenzen des Möglichen aus. Die 'Enderwartung' der *Quarta vigilia* ist die Resignation des Historikers vor den Letzten Dingen.

In Hildegard von Bingen vollendet sich der Deutsche Symbolismus. Als prophetische Warnerin des Gottesvolkes ist ihre Rolle historisch und eschatologisch zugleich. Ihr ethischer Symbolismus ist praxisbezogen, er meidet jede apokalyptische Spekulation. Der Antichrist gilt ihr in erster Linie als 'iniquus', als Repräsentant des Unrechts, Feind der gottgesetzten Rechtsordnung in Geschichte und Natur. In Heinrich IV. entdeckt sie die negative Schlüsselfigur der Epoche. Hildegard kennt keine akute Enderwartung¹⁹. Aus konservativer Position sieht sie im Antichrist den Neuerer und Umstürzler schlechthin, den Stifter einer neuen Religion, den Ketzerführer. Die Herausforderung der Kirche durch die Katharer ist für Hildegard das aktuelle Problem: sie erkennt die Gefahr einer in die

¹⁷ R.K. Emerson (wie Anm. 2), 166 und 293 Anm. 40 verkennt diese gezielt politische, ja ideologische Tendenz des Stückes, das er in einen begriffsleeren 'eschatological context' stellt. Dem mittelalterlichen Symbolismus war solche 'politische Eschatologie' in keiner Weise fremd.

¹⁸ *De quarta vigilia noctis* c. 18-19, ed. E. Sackur, MGH Libelli de lite III (1897), 521-523.

¹⁹ Vgl. *Scivias* III, 11,41: 'quando novissimus dies in solutione mundi occurat, mortalis homo non quaerat' (PL 197, 722 C; Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 43 A, Turnhout, 1978, 600).

‘carnalitas’ umschlagenden rigiden Spiritualität. Politische Deutung des Antichrist-Komplexes liegt ihr fern. Hildegard entwirft eine christozentrische Anthropologie, vor deren Hintergrund sich der Antichrist als Kontrastfigur abzeichnet. Mit Blick auf die pastorale Situation der Zeit versucht sie sich sogar als Religionspsychologin, wenn sie den Motiven des Antichrist und seiner Anhänger nachforscht. Hier erfolgt—unter dem Einfluß scholastischer Rationalität—Annäherung an einen Realismus im Horizont sozialer Wirklichkeit, der bei Rupert von Deutz in dieser Form ganz fehlte. Hildegard bricht mit der Tradition, die im Reich oder in der Papstkirche das Katechon sah: Christus selbst als Herr der Geschichte hält den Antichrist auf. Die salisch-staufische Reichsmetaphysik oder besser: Reichsideologie ist damit ad acta gelegt. Hildegards Urteil bedeutet keine Flucht aus der Geschichte, auch keinen eschatologischen Vorbehalt; sie traut den Institutionen ihre heilsgeschichtliche Aufgabe einfach auf Grund der politischen Situation nicht mehr zu. Hildegards Proprium ist die Synthese von realistischem Geschichtssinn und eschatologischer Vision.

2. These: Historisierung mittels Eschatologie

Aus dem skizzierten Befund ergibt sich mit Blick auf das Verhältnis von Eschatologie und Geschichte folgende These: Die Antichrist-Typologie der deutschen Symbolisten hat primär keine eschatologische Funktion im Sinn einer Naherwartung des Weltendes, sondern primär eine historische Funktion. Sie dient instrumentell als Mittel der Gegenwartskritik. Es handelt sich also nicht um Eschatologisierung der Geschichte, sondern um Historisierung mittels Eschatologie. Ich greife damit eine These auf, die Hans Blumenberg im Zusammenhang des seit K. Löwiths Buch *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953) aktuellen Säkularisierungsproblems formuliert hat²⁰. Sein Stichwort lautet: ‘Verweltlichung durch Eschatologie statt Verweltlichung der Eschatologie’²¹. Ins Historische übersetzt, bedeutet dies eine Kritik der seit Löwith gängigen These, wonach Geschichtsphilosophie bloßes ‘Säkularisat’ biblischer Eschatologie wäre²². Diese Auslegung verkennt den jeder Eschatologie immanenten Ansatz zur Historisierung. Gerade die aus der stoischen Philosophie

²⁰ H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Frankfurt/ M., 1974). Löwiths Buch, das zuerst in Amerika unter dem Titel *Meaning in History* (Chicago, 1949) erschien, hat gerade in Deutschland ‘nachhaltig dogmatisierend gewirkt’ (Blumenberg, 35).

²¹ Blumenberg, 46.

²² Dazu W. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie* (München, 1976), bes. 326ff.

in die Patristik gelangte Idee einer Vorsehung Gottes (*πρόνοια*, *providentia*) hatte erheblichen Anteil an der Restriktion der eigentlichen Eschatologie. Der Gedanke der 'providentia Dei' drängt die Vorstellung eines plötzlichen und radikalen Einbruchs der Eschata zugunsten eines geschichtlichen Heilsplans zurück. Dies geschieht schon am Ausgang des 1. Jahrhunderts im Hebräerbrief, der die Gemeinde zu geduldiger Erwartung der Letzten Dinge aufruft (Hebr 10,36; 12,1). Wo angesichts der nahe geglaubten Parusie in der Frühkirche die Hoffnung auf das Ende dieses Äons die Gemüter beherrschte, heftet sich im Horizont einer geschichtlich etablierten Christenheit eher Furcht an diese Aussicht. Anders wäre die Umdeutung des paulinischen Katechon auf das Imperium kaum verständlich: sie gewährt dem Gottesvolk den Aufschub des Gerichts. Dieser Prozeß der Historisierung der Kirche, von der eschatologischen Gemeinde zur geschichtlichen Institution, setzt in der Epoche der Apologeten, in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts ein. Das Maranatha des Paulus (1 Kor 16,22) weicht nun dem Willen, sich in der Welt trotz der Verfolgung zu behaupten. Das Bild der christlichen Heilsgeschichte wird bereits durch Meliton von Sardes, Justin und Irenäus ausgestaltet, lange bevor mit Eusebius in konstantinischer Zeit eine eigene 'Kirchengeschichte' entsteht²³. Für Tertullian ist das Imperium Romanum sogar das Hemmnis für das Kommen des Antichrist. 'Die Anerkennung Roms als Katechon scheint wie ein Kompromiß zwischen Erlösungssehnsucht und geschichtlicher Selbstbehauptung'²⁴. Tertullian überliefert auch das Gebet der Kirche 'pro imperatoribus, pro ministeriis eorum ac potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis'²⁵. Blumenberg hat diesen Funktionswandel der Eschatologie mit dem Terminus 'Umbesetzung' beschrieben²⁶. Gemeint ist eine neue Wahrnehmung von Welt und damit von Geschichte.

Auch die christliche Dogmatik bildet sich nicht zuletzt in Abwehr gegen die spekulative Eschatologie der Gnosis heraus. Als Lehre vom wahren Leben, vom Heilswirken der Kirche in der Welt dämmt sie intern die akute Enderwartung ein. 'Das ursprüngliche eschatologische Pathos gegen den Weltbestand transformierte sich in ein neues Interesse am Weltzustand'²⁷. Signifikant dafür ist die auffällige hohe Zahl patristischer

²³ H. v. Campenhausen, 'Die Entstehung der Heilsgeschichte. Der Aufbau des christlichen Geschichtsbildes in der Theologie des 1. und 2. Jahrhunderts', *Saeculum*, 21 (1970), 189-212.

²⁴ Rauh (wie Anm. 7) 63.

²⁵ *Apologeticum* 39,2, *Corpus Christianorum*, Series Latina 1 (Turnhout, 1954), 150.

²⁶ Blumenberg, 57f.

²⁷ Ebd. 151.

Kommentare zur Genesis. Augustinus hat, wenngleich auf anderem Terrain, an diesem Prozeß entscheidend mitgewirkt. Die Spiritualisierung des Millenium gerät ihm faktisch zu dessen Historisierung: das Tausendjährige Reich, von dem die Apokalypse spricht, interpretiert er mit Tyconius als die Epoche der pilgernden Kirche; der Abgrund, in dem nach der Apokalypse der Endfeind eingeschlossen wird, ist tropologisch der 'Abgrund der Sünder'²⁸. Geschichte als Zeit der Kirche hat hier eine genuin eschatologische Qualität, die zu erforschen dem Exegeten aufgegeben bleibt. Die 'mutatio rerum', die Unentschiedenheit des Heils in dieser Welt, verlangt vom Gläubigen eschatologische, mithin auch heilsgeschichtliche Wachsamkeit und enge Bindung an die Kirche als Institution. 'In diesem Punkt ist die augustiniische Eschatologie in einem genauen Sinn und in einem hohen Grad affirmativ'²⁹.

Ein theologisch und kirchengeschichtlich legitimes Kriterium für Naherwartung ist, daß sie Parusie-Erwartung ist, christozentrisch wie in den Paulusbriefen und in der Apokalypse: 'tempus enim prope est' (Apk 1,3). Christus selbst wird zum Gericht erwartet: 'et ecce venio velociter' (Apk 22,7). Dies ist der Kern neutestamentlicher Eschatologie. Der Antichrist bleibt demgegenüber im bloßen Vorfeld endzeitlich bewegter Geschichte. Im generellen Sinne der Tyconius-Exegese steht der Christ freilich immer in der Enderwartung. Vor allem Augustinus hat diesen eschatologischen Imperativ formuliert, ohne sich auf eine Berechnung des Endes festzulegen: 'nam de Salvatoris adventu, qui exspectatur in fine, tempora dinumerare non audeo'³⁰. Für die Apokalypse war Geschichte noch in erster Linie Zeit des Antichrist. Die zeitgenössische Christenverfolgung lieferte dem eschatologischen Modell die Elemente; die zeitliche Unbestimmtheit des Endes manifestierte sich darin als symbolische Rede, die historisch vieldeutig bleibt. Doch rechnet bereits die Apokalypse mit der Geschichte der Kirche und operiert mit einem gewissen Maß an Zukunft.

'Naherwartung' im christozentrischen Sinne ist im Mittelalter selten. Immerhin tendiert der spätere Gerhoch dazu—jedoch als Diagnostiker seiner Zeit, der an der Geschichte, konkret an den Mißständen in seiner Kirche verzweifelt: 'veni, salvator Jesu, salutem operans in medio terrae, in medio sanctae ecclesiae, inter regnum et sacerdotium faciens pacem'³¹. Im allgemeinen ist Naherwartung dieser Art im Mittelalter eher Abweichung von der gültigen Linie der Kirche. Kritik an einer spekulati-

²⁸ *De civitate Dei* XX, 7-8, Corpus Christianorum, Series Latina, 48 (1955), 710f. 714.

²⁹ D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik* (Frankfurt/M., 1978), 324.

³⁰ *Ep.* 197, 1 (PL 33, 899).

³¹ *De quarta vigilia noctis* c. 20, ed. Sackur (wie Anm. 18), 524.

ven Enderwartung findet sich keineswegs selten. Das plastische Beispiel für theologischen Realismus gibt 1442 Bernhardin von Siena: 'proinde vaticiniis iam usque ad nauseam repleti sumus; ut puta de Antichristi adventu, de signis iudicii propinquantis, de Ecclesiae persecutione et reformatione et similibus, quibus etiam viri graves atque devoti plusquam oportuit creduli existerunt'³².

Was sich im Mittelalter als Historisierung mittels Eschatologie darstellt, ist bewußtseinsgeschichtlich in der Mentalität der frühen Kirche vorbereitet. Dazu paßt, daß in der mittelalterlichen Weltchronistik das in der Apokalypse beschriebene Millenium keine offiziell approbierte heilsgeschichtliche Rolle mehr spielt. 'Der endgültige Heilszustand bleibt geschichtstranszendent und abstrakt, Furcht beherrscht das Bewußtsein'³³. Zwar gab es auch im Mittelalter immer wieder 'eschatologisch-chiliasmische Erregungswellen', aber generell galt die Tendenz, 'die biblischen Zeugnisse der Enderwartung allegorisch zu entschärfen'³⁴. Hinzukam die im hohen Mittelalter einsetzende Trennung zwischen kosmischer und individueller Eschatologie. Sie lenkte das Interesse der Menschen von den Letzten Dingen in Geschichte und Natur auf die persönlichen Eschata, auf das eigene Seelenheil. Ein anschauliches Zeugnis dafür ist die von J. Le Goff beschriebene Sozialgeschichte einer Idee, die gerade im 12. Jahrhundert sich ausbildet—die Idee des Purgatoriums³⁵. Im Symbol des reinigenden Feuers von Paulus inspiriert (1 Kor 3,13), danach von Augustinus in eine moraltheologische Formel gebracht, wird sie besonders von Honorius Augustodunensis im *Elucidarium* verbreitet. Mit Augustinus lehrt er, daß es zwei Arten von Purgatorien, also von zeitlichen Strafen gibt: die einen bereits in diesem Leben, die anderen erst nach dem Tod³⁶. Honorius macht sich diese Deutung ganz zu eigen, wobei er vor allem den Bußcharakter der irdischen Leiden betont: 'quibusdam est purgatio in ista vita cruciatus corporis, quos mali eis aliquando inferunt; aliquibus afflictiones carnis, quas sibi per jejunia, per vigiliis, per alios labores ipsi ingerunt'³⁷. Hier erhält das Diesseits auch eschatologisch eine neue Qualität. Die Eschata werden in die Lebens- und Leidensgeschichte des einzelnen Christen

³² *De Spiritu sancto et de inspirationibus* III, 2, 3, *Opera omnia* VI (Florenz, 1959), 267. Vgl. III, 2,4 (ebd. 274).

³³ M. Haeusler, *Das Ende der Geschichte in der mittelalterlichen Weltchronistik* (Köln-Wien, 1980), 174.

³⁴ Blumenberg (wie Anm. 20), 56.

³⁵ J. Le Goff, *La naissance du purgatoire* (Paris, 1981).

³⁶ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XXI, 13 (CCSL 48, 779).

³⁷ Honorius, *Elucidarium* III, 3 (PL 172, 1158 C).

hereingenommen und so 'historisiert'; der persönliche Tod rückt in den Mittelpunkt. Die Mentalität des hohen Mittelalters mit ihrer Neigung zu einem sozial-religiös begründeten Jurisdiktionsdenken macht aus dem ewigen Feuer eine zeitlich befristete Buße: die Chronologie des Purgatoriums gerät zu einer neuen Art von *Moralisatio*.

Vieles, was im 12. Jahrhundert wie Erwartung des nahen Weltendes aussieht, ist Ausdruck einer verinnerlichten Eschatologie. Hören wir Otto von Freising: 'dum semper de adventu iudicis pavidi, semper ad rationem reddendam parati inveniamur'^{37a}. Die Monastik und ihr *Contemptus mundi* hatten an der Ausbildung dieser eschatologischen Gefühlskultur einen wichtigen Anteil: die Zeit des Antichrist ist Zeit der Buße. So handhaben die deutschen Symbolisten das Zeichensystem der Eschatologie in durchaus historischer Absicht: ihre Typologie wird zum Medium eines Gegenwartsbewußtseins, das sich an Institutionen, Ämtern und 'ordines' orientiert. Bei dem Dichter des *Ludus de Antichristo* ebenso wie bei Hildegard von Bingen erscheint im Horizont ihrer Geschichtstheologie ein neuer Realismus; er ist ablesbar an der politisch-ethischen Umdeutung der überlieferten eschatologischen Topoi. Dieser neue Realismus, der für die zweite Phase des Deutschen Symbolismus nach 1150 bezeichnend ist, fordert nicht mehr zur Weltflucht, sondern zur Weltgestaltung auf. Beim Ludusdichter äußert er sich als imperiales Programm, bei Hildegard als Aufruf zur 'operatio'. Reichserneuerung und Kirchenreform bilden den epochalen Rahmen; die noch bei Rupert von Deutz dominierende monastische Kontemplation ist ganz zurückgetreten. Politische und ethische Kategorien—festgemacht etwa an der Institution des Rechts (*ius imperii, iustitia Dei*)—sind die Kriterien, an denen der Ludusdichter und Hildegard ihre Gegenwart messen und beurteilen. Daß ihrer eschatologischen Typologie ein neues Geschichtsbewußtsein entspricht, ist im Rahmen unserer These kein Widerspruch mehr.

Historisierung mittels Eschatologie meint nicht nur eine mehr oder minder entwickelte 'Methode', sondern auch einen Mentalitätswandel. Im 12. Jahrhundert dient gerade die eschatologische Topik dazu, die historische Mentalität zu fördern. Fast ausnahmslos sind es Kleriker, die hierbei meinungsbildend wirken. Die deutschen Symbolisten sind durchaus auf Gegenwartswirkung bedacht. Ihre geschichtstheologischen Reflexionen sind nicht zufällig mit konkreten Überlegungen zu Reichspolitik und Kirchenreform verknüpft. Insofern sie Zeitkritik üben, steht ihnen

^{37a} Otto von Freising, *Chron.* VIII, 7 (Hofmeister, 400).

jedoch als hermeneutisches Werkzeug nur das überlieferte Zeichensystem der Eschatologie zur Verfügung. Rein 'säkulare' politische Argumente tauchen erst im 14. Jahrhundert bei Pierre Dubois und Marsilius von Padua auf. Bereits W. Levison hat dargelegt, wie in der karolingischen Epoche bestimmte politische Programme von Klerikern, die dem Hofe nahestanden, in eschatologisches Gewand gekleidet wurden; denn nur so hatten sie Aussicht auf Erfolg. 'Die Karolingerzeit ist die klassische Zeit der politischen Jenseitsvisionen'³⁸. Ähnlich legitimieren im 11. und frühen 12. Jahrhundert Wipo und der Verfasser der *Vita Heinrichi quarti* bei ihrer Schilderung der Herrschaft Konrads II. und Heinrichs IV. die Profangeschichte der Könige mit theologischen Argumenten—mit Begriffen des Gottesgnadentums, des 'vicarius Dei' und hagiographischen Anleihen³⁹. Die Kontrafaktur zur Heiligenvita soll den historischen Nachruhm Kaiser Heinrichs sichern; um der politischen Rechtfertigung willen wird sie vom Autor überhaupt gebraucht.

Ein vergleichbares Legitimationsmuster liegt um 1100 bei dem Normannischen Anonymus vor, wenn er das Amt des Königs in sakraler Typologie beschreibt, die weltliche Macht heilsgeschichtlich begründet. Als Gesalbter ist der König 'deificatus et sanctificatus'⁴⁰; seine Herrschaft ist heilig, 'sanctum et regimen ipsum'⁴¹. Das richterliche Amt im Gottesvolk erhält somit eschatologischen Rang: auch der König handelt in Christi Vollmacht. Diese 'iudiciaria dignitas' kann nicht gewaltsam angeeignet werden. Wer sie usurpiert, wird zum Antichrist, zum Handlanger des Satans: 'in ipso enim diabolus misteria iniquitatis operatur'⁴². Der Autor verwendet wie selbstverständlich die Corpuslehre der Tyconiustradition. Der ungerechte Herrscher ist Glied des Corpus Antichristi: 'diaboli es et membrum et discipulus'⁴³. Die Polemik gegen die Verweltlichung der römischen Kurie geschieht im Medium solcher Antichrist-Typologie. Die Intention, wiewohl den Vorrang des Regnum verteidigend, meint jedoch Kirchenreform: 'nam qui conformantur huic seculo ... Christi deponunt imaginem et celestis hominis forma spoliatur, sicque Antichristum induunt et conformes fiunt imagines diaboli'⁴⁴.

³⁸ W. Levison, 'Die Politik in den Jenseitsvisionen', in *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*, hg. v. M. Kerner, Wege der Forschung 530 (Darmstadt, 1982).

³⁹ Dazu H. Beumann, 'Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums', *WdF* 530 (wie Anm. 38), 155, 170f.

⁴⁰ Die Texte des Normannischen Anonymus, ed. K. Pellens (Wiesbaden, 1966), 131.

⁴¹ Ebd. 137.

⁴² Ebd. 181. Vgl. 2 Thess 2,7.

⁴³ Ebd. 182.

⁴⁴ Ebd. 190. Vgl. Röm 12,2.

Das eschatologische Argument dient der politischen Verankerung des Königtums: 'potestas enim regis potestas Dei est'⁴⁵. Die sakrale Würde sanktioniert die Eigengesetzlichkeit des Königtums; als geschichtliche Institution wird es hergeleitet von der eschatologischen Kategorie des Christus iudex.

Selbst im *Policraticus* des Johann von Salisbury kann die berühmte Lehre vom Tyrannenmord nur deshalb eine anerkannt politische Funktion im Sinne der Abschreckung haben, insofern sie auch eschatologisch argumentiert—mit Hinweis auf die Teilhabe des Tyrannen am Corpus diaboli: 'tyrannus est imago diaboli'⁴⁶. Präfigurationen des Tyrannen sind Saul, der gegen David stand, und der gottlose Herrscher des Buches Daniel. Johann von Salisbury macht auch sonst politischen Gebrauch von dieser Typologie—so wenn er Erzbischof Christian von Mainz, den Kanzler Friedrichs I., ungescheut als 'antichristus' brandmarkt⁴⁷.

Im selben Schema einer politischen Theologie vollzieht sich, wie Gottfried Koch gezeigt hat, unter Friedrich I. die Herausbildung einer staufischen Herrschaftsideologie⁴⁸. Der seit 1157 verwendete Begriff des Sacrum imperium, die Titulatur des Kaisers als 'christus Domini' und 'vicarius Christi' waren nicht nur gegen die politischen Ansprüche der Papstkirche gerichtet—sie instrumentalisieren zugleich die staufische Außenpolitik, insbesondere in Italien. Im Zeichen des Sacrum Imperium verband sich die heilsgeschichtliche Mission des Reiches mit dem Hegemonieanspruch über die 'reguli' (Reinald von Dassel). Die Sakralisierung des Reiches war die Antwort auf die Politisierung des Papsttums; sie rechtfertigte ideologisch das imperiale Programm. Bezeichnend dafür ist der Brief Friedrichs I. über den Reichstag von Besançon (1157), der vom Streit der Parteien über den staatsrechtlichen Begriff des 'beneficium' beherrscht war. Für Reinald von Dassel bestand das Kaisertum 'immediate a Deo'; päpstliche Suprematie wurde abgelehnt. Im Rahmen dieser Auseinandersetzung entwickelte die kaiserliche Kanzlei eine förmliche Begriffspolitik. Regnum und Imperium gelten als unmittelbar von Gott übertragen, um den Frieden der Kirchen zu sichern. Dergestalt von der 'divina potentia' berufen, ist der Kaiser figurativ der 'Gesalbte des Herrn'; alttestamentliche Vorbilder stützen die Typologie. Beschrieben wird der politische Zwist zwischen Kaiser und Papst jedoch in der

⁴⁵ Ebd. 135.

⁴⁶ *Policraticus* VIII, 17, ed. C.C.J. Webb II (Oxford-London, 1909), 348.

⁴⁷ *Ep.* 140 (PL 199, 121 A).

⁴⁸ G. Koch, 'Sacrum Imperium. Zur Herausbildung der staufischen Herrschaftsideologie', *WdF* 530 (wie Anm. 38), 268-290.

eschatologischen Kategorie des Gottesvolkes, das durch die Spaltung in seinem Heil bedroht ist: 'quod a capite sancte ecclesie ... cause dissensionum, seminarium malorum, morbi venenum manare videntur'⁴⁹. Zeitgeschichte und Eschatologie gehen in dieser Begriffspolitik eine unauflösbare Synthese ein: auf dem Wege interessegeleiteten Argumentierens meint sie Realpolitik; das macht sie zur Ideologie. Der eschatologische Titel *Sacrum Imperium* verkündet ein *geschichtliches* Programm. Die 'Umbesetzung' mit historischem Gehalt, etwa im Rückgriff auf römisches Recht, zielt auf Begründung von Herrschaft. Politisches Handeln wird zwar formell theologisch, faktisch aber institutionell legitimiert.

Der Übergang von einer eschatologischen zu einer mehr historischen Mentalität zeigt sich auch in der Bibelexegese. Für Abt Odo von Cluny im frühen 10. Jahrhundert war der Gläubige—nach dem augustinischen Vorbild der pilgernden Kirche—essentiell unterwegs: 'sic utuntur (perfecti) temporalis subsidio sicut viator utitur aut umbra aut lecto'⁵⁰. Hier ist ein gewisser Eigenwert irdischer Wirklichkeit zumindest anagogisch anerkannt. In seiner *Vita S. Geraldi* spricht Odo vom Nachlassen der Wunder in seiner Gegenwart und deutet dies als Zeichen, daß der Antichrist nahe sei⁵¹. Ein eschatologischer Sachverhalt wird 'historisch' erklärt. Dies 'Historische' dient wiederum der *Moralisatio*, wenn Odo mit einem Pauluswort auf die Offenbarungsgeschichte verweist, wonach Gott 'in nullo saeculo' sich unbezeugt läßt⁵². Derart verinnerlichte Eschatologie wirkt gerade im Umkreis Clunys unmittelbar auf die Reform der Kirche in ihrer Gegenwart⁵³. Bei Honorius Augustodunensis, 200 Jahre später, der eine volkstümlich gefärbte religiöse Unterweisung betreibt, wird bereits zwischen zwei Formen des Gerichts unterschieden—einer individuell-irdischen und einer universal-eschatologischen. Die Historisierung des Jüngsten Gerichts, mit der pastoralen Praxis der Buße verknüpft, geschieht auch hier im Genus der *Moralisatio*: 'duo sunt iudicia: unum hic confessionis, alterum extremae examinationis. In hoc iudicio est sacerdos iudex, homo reus accusator, conscientia testis, poenitentia iudicis sententia'⁵⁴. Das Glaubensleben selbst, dazu das Richteramt der Institution Kirche treten in den Vordergrund; sie gewinnen ein Eigenleben gegenüber dem 'eigentlich' eschatologischen Vor-

⁴⁹ Otto-Rahewin, *Gesta Frederici III*, 13, ed. F. J. Schmale (Darmstadt, 1965), 418.

⁵⁰ *Collationes* I, 39 (PL 133, 546 D).

⁵¹ *Vita S. Geraldi* (PL 133, 641 A).

⁵² Ebd. 641 B.

⁵³ Dazu C. Voormann, *Studien zu Odo v. Cluny* (Diss. MS. Bonn, 1951).

⁵⁴ *Expos. in Ps.* 1,5 (PL 172, 281 A).

gang. Die Notwendigkeit, im Jenseits Rechenschaft abzulegen über den Glauben 'in hoc saeculo', wird mit dem Begriff der Ratio erfaßt, der seit der frühen Scholastik (mit der Honorius Berührung hatte) einen speziellen Wert erhält: 'in ultimo autem iudicio omnes tam reprobi quam electi in carne resurgunt, et omnes rationem pro propriis factis reddituri ante tribunal Christi stabunt'⁵⁵. Das Wort des Psalmisten 'Novit Dominus vitam iustorum' (Ps 1,6) erfährt bei Honorius eine lebensgeschichtliche Umdeutung: 'id est approbat vitam illorum et laudens remunerat facta eorum'⁵⁶. Diese Approbation verlagert das Schwergewicht menschlichen Lebens vom Jenseits ins Diesseits, auf die Bewährung des Glaubens in der Welt. Honorius steht als Vertreter einer populären Spiritualität mitten in den Tendenzen seiner Zeit. Solche vom Bußgedanken beherrschte *Moralisatio* verdankt das meiste jener Exegese, die schon Gregor d. Gr. in seinen *Moralia in Job* gepflegt hatte; sie trug im Mittelalter entscheidend zur Historisierung der Eschatologie bei⁵⁷.

In Ruperts zeitkritischen *Carmina e S. Laurentio* (1095) liefert die polemisch aufbereitete Eschatologie erst die Maßstäbe für das historische Urteil:

'Nunc hostis antiquus ruit a mari
Septemque victor collibus imperat
.....
Nonne vides ubi nunc sedeat Symon,
Nerone fretus, rege simillimo,
Qui cornibus finguntur agni,
Sed faciunt veluti dracones?'⁵⁸

Das 'nunc' ist beides: geschichtliche Gegenwart Heinrichs IV. und Vergegenwärtigung eines eschatologischen Zustands. Aber diese Vergegenwärtigung mittels Typologie meint keine Naherwartung. Vor dem Hintergrund des Anathems, das Papst Urban II. im März 1095 in Piacenza über Heinrich und Wibert aussprach, steht Rupert inmitten der Tagespolitik. Noch die spirituelle Auslegung der Apokalypse, die Rupert 25 Jahre später betreibt, lebt davon, daß sie das Bild des siebenköpfigen apokalyptischen Tieres in einen geschichtlich gedachten Entwurf übersetzt: Rupert historisiert den Antichrist, indem er ihn als Corpus von sieben aufeinander folgenden Reichen interpretiert⁵⁹.

⁵⁵ Ebd. 281 B.

⁵⁶ Ebd. 281 D.

⁵⁷ Ich verdanke diesen Hinweis Herrn Prof. Raoul Manselli (Rom). Vgl. R. Wasse-lynyck, 'L'influence de l'exégèse de S. Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux', *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 32 (1965), 157-204.

⁵⁸ *Carmina e S. Laurentio*, IX, MGH libelli de lite III, 634.

⁵⁹ PL 169, 1066 (zu Apk 13,1).

Verinnerlichte Eschatologie bringt auch Gerhoch dazu, in seiner *Quarta vigilia noctis* die aktuellen Ereignisse, wie den Tod Reinalds von Dassel durch die Pest in Rom (August 1167), in sein hermeneutisches Muster einzuweben: 'ecce sic maledicitur populus Antichristi triumphante iusticia in populo Dei'⁶⁰. Das eschatologische Schema wird zum heuristischen Prinzip, um die jüngste Gegenwart zu deuten. So hat Gerhoch die Zeitgeschichte planmäßig nach den Spuren des Antichrist durchforscht. Gerade die eigene Epoche ist kraft des symbolischen Schemas als 'novissima hora' (1 Joh 2,18) in eschatologisches Licht getaucht. Dies Ineinander von historischer und eschatologischer Zeit findet sich auch in den Glossen aus der Schule Anselms von Laon: 'in undecima hora sumus, venit Salvator in carne, et secutura est pestis Antichristi ... vel novissima hora, id est similis novissimae'⁶¹. Aus ähnlicher Mentalität heraus, 'ex amaritudine animi'⁶², gibt Otto von Freising sich einer eschatologischen Gestimmtheit hin. Sie öffnet ihm als Historiker die Augen für die Zeichen seiner Zeit. 'Denn Ottos Enderwartung ist nur das Ergebnis seines Geschichtssymbolismus'⁶³. Die Differenz zwischen kodifizierter Eschatologie als literarisch vermittelter und Geschichte als gegenwärtig erlebter hat Otto selbst bemerkt: 'nos autem, tanquam in fine temporum constituti, non tam in codicibus eorum erumpnas mortalium legimus, quam ex ipsis nostri temporis experimentis eas in nobis invenimus'⁶⁴. Der in der Bibel vorgefundenen Überlieferung tritt die historische Erfahrung mit ihrer Beweiskraft (experimentum) zur Seite. Aufschlußreich ist, daß Otto auch die 'Tragödien' der Geschichte von dem vorausschauenden Plan (provida dispensatio) des Schöpfers ableitet und daran die Moralisatio knüpft. Denn seine Chronik verfolgt einen doppelten Zweck: Sie will den Lauf der Geschichte schildern, um sowohl den frommen Hörer (religiosus auditor) wie den wißbegierigen Forscher (studiosus seu curiosus indagator) zufrieden zu stellen⁶⁵. Beide Lebensformen, Religio wie Studium, stehen hier völlig gleichberechtigt nebeneinander. Die anagogische Intention ist dabei untrennbar mit der historischen Erkenntnis verbunden. Otto selbst beruft sich auf sein Vorbild Daniel: 'sic Daniel ab historica narratione ordiens profundissi-

⁶⁰ *De quarta vigilia noctis* c. 20, ed. Sackur (wie Anm. 18), 523.

⁶¹ PL 114, 967 A (zu 1 Joh 2,18).

⁶² *Chron.*, Vorrede für Friedrich I., ed. Hofmeister (wie Anm. 13), 2.

⁶³ Rauh (wie Anm. 7), 340.

⁶⁴ *Chron.* I, Vorrede für Isingrim (Hofmeister, 7). Unmittelbar darauf der politisch-eschatologische Hinweis auf den Verfall des Reiches.—Kodifizierte Eschatologie bei Otto meint: 'quantum ex autenticis libris colligi datur' (*Chron.* VIII prol., Hofmeister, 391).

⁶⁵ *Chron.* I, Vorrede für Isingrim (Hofmeister, 9).

ma visione opus suum terminavit'⁶⁶. Seine Weltchronik lebt geradezu vom Bündnis zwischen Historismus und Eschatologie—wobei die Symbolik des Exodus den verborgenen Plan der Geschichte erschließt. Die 'mutatio rerum' als universalgeschichtliches Prinzip lenkt zwar auf die Eschata hin, beginnt aber in ihrer Faktizität sich zu verselbständigen. Als Chronist ist Otto um Sachlichkeit bemüht, er arbeitet 'disserentis ordine'. Die Mutatio verträgt sich bei ihm sogar mit einem geschichtlichen 'progressus et profectus' der Bürger Christi⁶⁷.

Auch die auffällige Zurückhaltung beim bewußten Gebrauch der gängigen Antichrist-Typologie bezeugt eine im Genre der Chronik angelegte Tendenz zum Historismus. Otto vergibt selbst den Titel des Tyrannen nach politischen, nicht nach eschatologischen Kriterien—etwa mit Blick auf Roger II. von Sizilien⁶⁸; noch Johann von Salisbury hat hierbei auf das Corpus diaboli verwiesen. Bekanntlich haben der politisch-moralische Verfall des Reiches und die für Otto unverständliche Exkommunikation Heinrichs IV. ihn veranlaßt, das eschatologische Schema zu reaktivieren und darin die Zeichen der Endzeit einzutragen: 'nostra tempora, quae utique novissima creduntur'⁶⁹. Aber dem eschatologischen Glauben gesellt sich bereits das empirische Denken. Historisierung mittels Eschatologie ist auch das Vordringen der 'experientia' bei der Gegenwartsbestimmung: 'nos enim circa finem (regni) positi id, quod de ipso predictum est, experimur'⁷⁰. Der eschatologische Befund der Danielvision (2,31ff.) vom stufenweisen Abstieg der Weltreiche wird durch die geschichtliche Erfahrung angesichts der Wirren um Heinrich IV. gleichsam verifiziert. Anzumerken bleibt, daß Otto die Gestalt des Antichrist im achten Buch der Chronik in den Bereich der 'eigentlichen' Endzeit entrückt und keine Möglichkeit läßt, ihn mit einer historischen Figur gleichzusetzen. Der Wechsel vom siebenten zum achten Buch der Chronik, von Geschichte zu Eschatologie, ist strukturell kein Übergang, sondern ein Bruch. Die Problematik dieses 'transitus', über die sich Otto selbst verbreitet⁷¹, legt die Aporien des mittelalterlichen Geschichtsbildes bloß: Die ontologische Differenz zwischen Geschichte als Exodus (mithin als Provisorium) und eschatologisch erfülltem Hier und Jetzt ist auch mit Hilfe symbolischen Antizipierens nicht zu überbrücken.

⁶⁶ *Chron.* VIII prol. (H. 392).

⁶⁷ *Chron.* II prol. (H. 68).

⁶⁸ *Chron.* VII, 20 (H. 338).

⁶⁹ *Chron.* VII, 9 (H. 320).

⁷⁰ *Chron.* II, 13 (H. 82).

⁷¹ *Chron.* VIII, 9 (H. 402ff.).

Politisierung der Eschatologie in Reinkultur bietet der staufische *Ludus de Antichristo*. Die Endkaisersage Adsos erfährt klare Kritik; die *Discessio* (ein an 1 Kor 15,24 angelehnter Begriff) wird zurückgewiesen, da sie das Bollwerk wider den Antichrist beseitigt. Der Ideologe des *Sacrum Imperium* entnimmt der kodifizierten Eschatologie die Elemente, die ihm gelegen kommen; er trifft eine durchaus interessegeleitete Auswahl. Der Antichrist ist Gegenkaiser, der seine eigene Hegemonialpolitik betreibt und in Formen des zeitgenössischen Lehenswesens agiert. Alle reichsfeindlichen Gruppen des 12. Jahrhunderts—die Parteigänger der Kurie, die Kirchenreformer vom Schlage Arnolds von Brescia, die außenpolitischen Rivalen wie der *Rex Francorum*, die französischen Dialektiker, die Heuchler und Häretiker—sind als Gegenfiguren im Sinne einer politischen Dramaturgie mit einbezogen. Die Machtergreifung des Antichrist erscheint nicht als eschatologisches Schicksal, sondern innergeschichtlich als planvolle Aktion. Der Dichter überträgt den Gottesvolkbegriff ungescheut auf das *Regnum Teutonicorum*. Im übrigen liefert die Profangeschichte Roms das historische Beispiel: 'Sicut scripta tradunt hystoriographorum / Totus mundus fuerat fiscus Romanorum'⁷². Es ist 'römische' Politik, die Kaiser und Antichrist machen. Der Papst wird respektvoll beiseite gelassen. Die Darstellung des Antichrist ist soweit ein Gegenstück zum *Sacrum Imperium*, daß sie im höfisch-ritterlichen Rahmen dieses Dramas selbst den Endfeind entdämonisiert, ja idealisiert. Auch hierin zeigt sich ein Mentalitätswandel. Die dramatische Präsentation verstärkt nicht nur die Wirkung, sie verwischt auch *in effigie* den Unterschied zwischen historischer und eschatologischer Zeit⁷³.

3. Zur Funktion des Geschichtssymbolismus

Die wichtigste Funktion des im 12. Jahrhundert ausgebildeten Geschichtssymbolismus ist die Aktualisierung der Eschatologie zum Mittel der Gegenwartsdeutung. Historisches Bewußtsein erwächst aus den Versuchen, mittels einer 'Phänomenologie der Endzeit' die je eigene Gegenwart als Krisis, als Ort eschatologischer 'Entscheidungen' zu deuten. Das Grundanliegen ist, exegetisch gesprochen, die *Moralisatio*—nur übertragen auf die Historie. Die gregorianische Bewegung und der Investiturstreit hatten dafür die realpolitischen Anlässe geliefert. Politik

⁷² *Ludus* I, 1, ed. Langosch (wie Anm. 16), 196.

⁷³ Vgl. Gerhochs Kritik: *Investig. Antichristi* I,5 (MGH Libelli de lite III, 316).

und Eschatologie sind keine Gegensätze, sondern treten oft komplementär auf; der mittelalterliche Realitätsbegriff umschloß beides. Gerade der heilsgeschichtlich begründete Anspruch der Institutionen Reich und Kirche beförderte ihre politische Rivalität und paradoxerweise ihren geschichtlichen Eigenwert. Die Antichrist-Typologie, in der die Kämpfe ausgefochten wurden, diente dabei als Mittel fortschreitender Historisierung—nicht zuletzt deshalb, weil die streitenden Parteien geschichtliche Exempla beibringen mußten. Dieser politisch motivierte Symbolismus ist ein genuiner Bestandteil mittelalterlicher Lebenswelt—bis hin zu den Joachiten, den Franziskanerspiritualen, den Begharden, zu Savonarola und Luther. Er fungiert in erster Linie als Hermeneutik geschichtlichen Handelns und steigert so das Gegenwartsbewußtsein.

Die Antichrist-Typologie, die im ersten Jahrtausend der Kirche sich als Zeichenvorrat angesammelt hatte, blieb bis ins 11. Jahrhundert relativ statisch. Erst mit Gregor VII. und im Zeitalter der Kreuzzüge gerät sie in Bewegung. So beschreibt Bernhard von Clairvaux (in seinem Brief an Klerus und Volk des ostfränkischen Reiches) die Profanierung der heiligen Stätten durch die Moslems in eschatologischer Topik: 'prope est, si non fuerit qui resistat, ut in ipsam Dei viventis irruant civitatem, ut officinas nostre redemptionis evertant, ut polluant loca sancta, agni immaculati purpurata cruore'⁷⁴. Diese Rhetorik, an Prophetie entzündet, weiß jedoch ebenso gut historisch zu argumentieren. Der drohende Verlust des Heiligen Landes wird im Sinne der *Moralisatio* vor Augen geführt: 'verum id quidem omnibus seculis deinceps inconsolabilis dolor, quia irrecuperabile dampnum specialiter autem generationi huic pessime infinita confusio et obprobrium sempiternum'⁷⁵. Dieser Geschichtssymbolismus aktualisiert sich situationsgemäß. Er ist ein Indikator für den Bewußtseinswandel des hohen Mittelalters zu einem eschatologisch inspirierten Historismus hin. In diesem Weltbild—konventionell ein religiöses genannt—stehen Zeit und Ewigkeit in einem Sonderverhältnis: kein Zufall, daß die entstehende Scholastik darüber ontologische Spekulationen anstellt. Die in der Apokalypse (21,1) verkündete Erneuerung der Welt nach dem Gericht scheidet Geschichte und Ewigkeit. Verbunden sind beide jedoch durch einen Glauben, der Erkenntnis ist, durch das Heilswirken in den Sakramenten und durch die *Contemplatio*, wie sie besonders im Umkreis Hugos von Sankt Viktor gepflegt wurde. Der Symbolismus als religiöse Denkform und philosophische

⁷⁴ Otto-Rahewin, *Gesta Frederici I*, 44, ed. Schmale (wie Anm. 49), 212.

⁷⁵ Ebd. 214.

Methode vermittelt die sichtbaren mit den unsichtbaren Dingen: 'ut per visibilia invisibilia videantur'⁷⁶. Ein populäres Beispiel dafür wäre die Symbolik des Kirchengebäudes bei Honorius Augustodunensis. Das Neue Jerusalem steigt nicht nur am Ende der Zeiten vom Himmel herab (Apk 21,2); es ist realsymbolisch in der Kirche schon antizipiert. Im übrigen hat für das Mittelalter die Schöpfung durchaus paradigmatischen Charakter: sie wird am Ende nur erneuert und gereinigt. Die Eschatologie wird also von der Schöpfung her gedacht—im Sinne der 'recapitulatio' des Irenäus. Wie Christus den Erstgeschaffenen Adam 'wiederholt', so das Himmlische Jerusalem das Paradies des Schöpfungsanfangs.

Der Historisierung mittels Eschatologie entspricht auch die Methode, die Heilsgeschichte nach Epochen zu gliedern und sie als Zeit der Kirche im Sinne einer providentiellen Entwicklung zu lesen. Anselm von Havelberg etwa tut dies in formeller Anlehnung an die sieben Siegel der Apokalypse, die er als sieben Phasen der Kirchengeschichte aufschlüsselt. Bei ihm beginnt die Historie sich bereits vom eschatologischen Grundmuster zu emanzipieren. Wachstum (*incrementum*) und Vielfalt (*varietas*) sind die zwei Leitmotive seiner Religionsgeschichte—: Begriffe, die als solche schon den Gedanken der Entwicklung suggerieren. So kann Anselm das Lob der 'novitates' singen und eine förmliche Pädagogik des Heilsplans entwerfen, wobei das sich enthüllende Telos den Weg der Kirche durch die Geschichte hin steuert: 'oportebat, ut secundum processum temporum crescerent signa spiritualium gratiarum, quae magis ac magis ipsam veritatem declararent, ut sic cum effectu salutis acciperet de tempore in tempus cognitio veritatis'⁷⁷. Für Anselm ist 'varietas' uneingeschränkt ein positiver Begriff. Er steht für die Bejahung einer heilsgeschichtlichen Entfaltung von Glauben und Kultus seit den Tagen Abels. Das eschatologische Ziel dieses Prozesses wird weit in die Zukunft verlegt. Die sieben Siegel der Apokalypse—diachronisch aufgefaßt und damit historisch 'phänomenalisiert'—erscheinen als sieben Durchgangsstadien der Kirchengeschichte. Anselm reichert den vierten Status, seine eigene Gegenwart, entsprechend mit Material an, indem er die Erneuerung der kanonisch-monastischen Lebensform seit Arber von St. Rufus, Norbert von Xanten und Bernhard von Clairvaux besonders vermerkt und auch die Camaldulenser, Vallombrosaner, Templer und ostkirchlichen Orden einbezieht⁷⁸. Anselm ist sich bewußt, in seinem

⁷⁶ Hugo v. St. Viktor, *Commentaria in Hierarchiam coelestem* I,5 (PL 175, 933).

⁷⁷ Anselm v. Havelberg, *Liber de una forma credendi* I, 13 (PL 188, 1160 A).

⁷⁸ Ebd. I, 10 (PL 188, 1145-1157).

Jahrhundert einer 'renovatio religionis' beizuwohnen. Sein Zutrauen in die Gegenwart und Zukunft ist nicht nur ordensgeschichtlich bedingt. Es äußert sich auch pastoral: als Aufforderung zur Toleranz gegenüber den 'falsi fratres', die es zur Wahrheit hinzuführen gilt. Wie Augustinus weiß Anselm die geschichtliche Kirche als *Civitas permixta* und enthält sich eschatologischer Urteile; die Zeit der Kirche bleibt die Zeit für Umkehr. Anselm verzichtet auf jede Berechnung der Endzeit, auch darauf, den sechsten Status des Antichrist im Sinne einer spezifisch eschatologischen Signatur mit der eigenen Epoche zu verknüpfen. Dennoch lebt auch Anselms geschichtstheologischer Entwurf substantiell von Antichrist-Typologie, insbesondere von dem irrationalen, schwer zu fassenden Phänomen der Hypokrise: sie zeigt das *Corpus Antichristi* im Innern der Kirche am Werk. So wird für Anselm die Seelsorge zum eigentlichen Gegenwartsproblem.

Gerhochs kritischer Symbolismus steht primär im Dienst der Kirchenpolitik; er ist zugleich ein Medium der Polemik. Als Konservativer, der das Eindringen feudaler Tendenzen und dialektischer Methoden in Kirche und Theologie erlebt, wird Gerhoch zum Historiker. Am meisten von allen deutschen Symbolisten zitiert er als Diagnostiker seiner Zeit den Antichrist, historisiert ihn mittels einer souverän verwendeten Typologie. Doch diese Typologie kann nur greifen, weil sie den Antichrist als Kollektiv erfaßt. In diesem Sinne ist die *Investigatio Antichristi* (1160/62) nicht Apokalyptik, sondern Analyse der Kirche als Institution, betrieben im Geist der Reform. Gerhoch arbeitet historisch, indem er nach den Vorläufern des Endfeindes forscht; und er arbeitet tropologisch, indem er die Wurzeln der gegenwärtigen Übel in der Psyche der Menschen, in den Kollektivlastern *Superbia*, *Avaricia*, *Luxuria* aufsucht. Werkzeug dieses reformgeleiteten Moralismus ist eine Antichrist-Typologie, die sich fast unbegrenzt handhaben läßt, weil sie nicht nur Personen, sondern auch soziale Zustände im Blickfeld hat. So werden die Simonisten an der Kurie insgesamt als 'novi ac moderni antichristi' tituliert⁷⁹. Gerhoch historisiert den Antichrist als *Corpus* so sehr, daß das Haupt dieser Opposition seine eschatologische Bedeutung einzubüßen droht. Ein erstaunlicher Ansatz: Gerhoch will anhand der Kirchengeschichte beweisen (*demonstrare*), daß die Aussagen der Bibel über den Antichrist sich historisch bereits erfüllt haben: 'etiam si non veniat talis bestia, qualis vulgo estimatur venturus Antichristus'⁸⁰. Hier

⁷⁹ Gerhoch, *De laude fidei in Opera inedita* I, ed. Van den Eynde-Rijmersdael (Rom, 1955), 197.

⁸⁰ Gerhoch, *Investig. Antichristi*, praefatio (MGH Libelli de lite III, 308).

wird das Eschatologische als Tradition bewußt zurückgedrängt (Gerhoch verweist auf die bekannten Bibelstellen) und dafür einem Historismus Raum gegeben. Der Spirituale lehnt die 'publica opinio', also die von Adso entworfene *Vita*, eindeutig ab. Gerhochs Vorhaben, die Zurückweisung auch theologisch zu begründen, gerät ihm sogleich zur Reflexion seines Geschichtssymbolismus: 'videndum igitur quibus innitatur fundamentis eadem de Antichristi adventu opinio'⁸¹. Das 'videre' enthält bereits eine forschende, Argumente vergleichende, rational prüfende Haltung, wie sie dem Mentalitätswandel des 12. Jahrhunderts entspricht. Der Symbolismus, als Medium der Zeitdiagnose aktualisiert, wird zum Vehikel eines neuen Realismus, der sich auf aktuelle Kirchenpolitik bezieht und dessen *Moralisatio* ein konkretes Reformprogramm meint. Noch die spontane Antichrist-Typologie ruft zu geschichtlichem Handeln auf. Die kodifizierte Eschatologie verblaßt vor diesem kritischen Interesse an der Gegenwart.

Hildegards ethischer Symbolismus bedeutet eine vertiefte Hinwendung zur Schöpfungswirklichkeit; Geschichte und Natur hängen bei ihr zusammen. Die eschatologische Legitimierung von Politik, wie sie der Dichter des *Ludus* vertritt, ist ihr fremd. So können ihr weder das Reich noch die Papstkirche als das *Katechon* gelten. Hildegard nimmt Abstand von jeder Enderwartung—obschon der eschatologische Impetus von allen Symbolisten bei ihr am eindrucksvollsten in Bilder gefaßt ist. Geschichte ist für sie Erbauung des Neuen Jerusalem und schon von daher auf einen längeren Zeitraum hin angelegt. Das Millenium der Apokalypse wird als künftiges Reich des Friedens in die Geschichte hereingeholt. Vor dem Ende der Zeiten sieht Hildegard eine gründliche 'purgatio ecclesiae' voraus, so daß die Letzten Dinge in ferne Zukunft hinausgeschoben scheinen. Hildegards Rechtsmetaphysik sanktioniert den bestehenden gesellschaftlichen *Ordo* und ist entschieden konservativ, bezeichnet eine Anerkenntnis geschichtlicher Realitäten. Ihr Begriff 'vicissitudo' bejaht jedoch den Wechsel in Geschichte und Natur; das Kräftespiel von Gut und Böse erscheint als gottgewolltes Entwicklungsmoment⁸². Hildegard weigert sich, die gegenwärtigen Ketzer als endzeitlichen Anhang des Antichrist zu sehen: sie signalisieren vielmehr eine Krise der Kirche, in der eine Restitution des Glaubens nötig ist. Auch die Ketzer sind 'forma Dei' und dürfen nicht getötet werden⁸³. Ihr historischer Sinn ordnet die Ketzerbewegung in ein größeres geschichtstheolo-

⁸¹ *Invest.* I, 1 (ebd. 309).

⁸² Hildegard, *Liber divinorum operum* I, 2,1-2 (PL 197, 751-755).

⁸³ *Ep.* 47 (PL 197, 232f).

gisches Schema von Krisis und Erneuerung der Kirche ein. In der 'Predigt des Antichrist', der eine Religion des Fleisches propagiert⁸⁴, spiegelt sich die zeitgenössische Auseinandersetzung um den Naturbegriff, wie er in der Schule von Chartres ausgebildet wurde. Hildegard kennt keinen aktuellen Antichrist—trotz ihres Verdikts über Heinrich IV. Der Titel Antichrist ist dem Endfeind vorbehalten. Im Medium der Vision beläßt sie den Antichrist im eschatologischen Raum; doch präsentiert sie ihn als Meister einer ketzerischen Dialektik, einer schein-aufgeklärten Gnosis: 'ut, quid sitis, sciatis'⁸⁵. Ihr Antichristbild ist unkonventionell; es berücksichtigt soziale und anthropologische Realitäten. Innerhalb des überlieferten eschatologischen Schemas bezeugt es auf ganz persönliche Weise eine Historisierung der Mentalität.

Die von den Symbolisten verwendete Antichrist-Typologie ist nicht unbesehen als Ausdruck eines naiven Endzeitgefühls zu verstehen. Sie ist eher Ausdruck eines geschärften Gegenwartsbewußtseins. Die eschatologische Typologie erfährt im Sprachgebrauch des 12. Jahrhunderts eine polemische Verflüssigung, die bis ins Ironische geht. In solch politisch-polemischer Absicht hat der französische Satiriker Walter von Châtillon im alexandrinischen Schisma den Gegenpapst Calixtus III. in die eschatologische Opposition eingereiht:

'Hic successit tertius	alter Antichristus,
Spiritu quem destruet	oris sui Christus,
Nam quia Theotonicis	est injuste mixtus,
Nuper mortis hauriet	calicem Calixtus' ⁸⁶ .

Im übrigen wird die eigentlich biblische Eschatologie in der Rezeption des 12. Jahrhunderts beträchtlich umgestaltet. Ihr Glaubenskern bleibt zwar unangetastet und steht nicht zur Disposition. Wohl aber werden die eschatologischen Chiffren der Bibel 'phänomenalisiert', d.h. mit neuen Inhalten besetzt, einer bestimmten Zeitkritik dienstbar gemacht. Die *Moralisatio* wird in der Folgezeit noch kräftig mit Polemik aufgeladen, so bei Petrus Olivi und Ubertino da Casale, die in den Päpsten ihrer Zeit den 'Antichristus mysticus' entdecken⁸⁷. Ähnlich rigoros geht Dante vor, wenn er die Päpste Bonifaz VIII. und Clemens V. noch zu Lebzeiten in das Inferno verdammt⁸⁸ und damit ein politisches Urteil nach

⁸⁴ *Lib. div. op.* III, 10,30 (PL 197, 1030f).

⁸⁵ Ebd. 1031 A.

⁸⁶ Walter v. Châtillon, *Lied XV*, 21, ed. K. Strecker (Heidelberg, 1929), 137.

⁸⁷ Dazu R. Manselli, 'L'Anticristo mistico. Piero di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo', *Collectanea Franciscana*, 47 (1977), 5-25.

⁸⁸ Dante, *Inferno XIX*, 52ff. 82ff.

echatologischen Kriterien fällt. Die Antithese 'Babylon contra Jerusalem' beherrscht vom Investiturstreit bis zur Reformation unangefochten die Szene. Das Sinnbild Babylon, als *Civitas diaboli* bei Augustinus noch ganz tropologisch erfaßt, wird seit Petrus Olivi immer eindeutiger historisch und sozial 'lokalisiert' und gegen die römische Papstkirche gekehrt—ein Prozeß, der sich seit dem Avignonesischen Exil verstärkt. Dieses Identifizieren ufert dann mächtig aus in der konfessionellen Polemik der Reformation. Die Titulatur des Papstes als Antichrist bei Luther ist der Höhepunkt solcher Historisierung mittels Eschatologie; danach versagt die Methode⁸⁹.

Bemerkenswert bleibt, daß die Antichristfigur eine ausgeprägte Deutungsgeschichte hat, die ihrerseits historisierend wirkte—schon bei den deutschen Symbolisten. Über den Zuwachs an historischem Wissen in einer Spätzeit (in *senio mundi*) reflektiert etwa Otto von Freising: 'quanto in proveciori orbis aevo positi edocemur'⁹⁰. Die Negativität der Antichristfigur darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch im Mittelalter christliche Zukunftshoffnung enorme geschichtliche Aktivitäten freisetzte und eben dadurch die Kirche in der Welt immer mehr einwurzeln ließ. Die Problematik dieser 'Säkularisierung' war den damaligen Christen wohl bekannt. Was uns Heutigen als Endzeitgefühl erscheint, ist als *Contemptus mundi* eine spezifisch mittelalterliche Form geschichtlicher Erfahrung, in der Enttäuschung und Hoffnung um das Bild und die Gestaltung der Welt streiten. In diesem Diskurs, den das eschatologische Bewußtsein wachhält, ist die Frage nach dem Sinn der Geschichte (die dann im 18. Jahrhundert aufbricht) schon verborgen. Sinn der Geschichte ist nur geschichtlich zu erfahren. Für den Menschen des Mittelalters ist diese Erfahrung auf transzendente Weise zukunftsorientiert, weil von Hause aus eschatologisch: Sinn der Geschichte wird ihm konkret im kommenden Gottesreich.

Auf diesen fundamentalen Zusammenhang von Eschatologie und Sinnerfahrung hat der Theologe W. Pannenberg aufmerksam gemacht. 'In ihrem authentischen Sinne genommen, wirkt die christliche Zukunftshoffnung der Neigung zu religiöser Weltflucht entgegen. Die Zukunft des kommenden Gottes ist auch die Zukunft der Welt'⁹¹. An der Vermitt-

⁸⁹ Vgl. Haeusler (wie Anm. 33), 178.

⁹⁰ Otto v. Freising, *Chron.* V prol. (Hofmeister, 226). Otto beruft sich auf Dan 12,4: 'pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia'. Im Anschluß daran der Hinweis auf die desolate Lage des Römischen Reiches um 1145.

⁹¹ W. Pannenberg, 'Eschatologie und Sinnerfahrung', *Kerygma und Dogma*, 19 (1973), 41.

lung dieser Sinnerfahrung hatte im Mittelalter auch die Reflexion über das Wirken des Antichrist teil; denn der Widersacher verwies unablässig auf sein Gegenbild, den wahren Herrn der Geschichte. War die Überfrachtung der Zukunft mit Utopie ein Zeichen der Apokalyptik gewesen, so üben die Symbolisten des 12. Jahrhunderts hier auffällig große Zurückhaltung. Ihre Mobilisierung der Antichrist-Typologie meint keine reale Enderwartung, sondern symbolische Vergegenwärtigung dessen, was heilsgeschichtlich im Hier und Jetzt zu tun ist.

Aachen

ROBERT E. LERNER

FREDERICK II, ALIVE, ALOFT, AND ALLAYED,
IN FRANCISCAN-JOACHITE ESCHATOLOGY *

Marching with a great army northward through Tuscany in the spring of 1247, the Emperor Frederick II unwittingly tripped himself up. Not that he literally stumbled—he was too sure-footed for that. But without knowing it he contributed fatefully to the propaganda war against him by frightening an aged abbot of the Florentian Order whose cloister lay near the imperial line of march into fleeing for shelter with his most treasured books to the Franciscan convent of Pisa. The books in question were works of the Florentian Order's founder, Joachim of Fiore, and once lodged among the Franciscans of Pisa they created quite a stir. Indeed, the chief resident scholar of the Pisan convent, Rudolf of Saxony, who formerly had been a 'great logician, theologian, and disputer', abandoned his theology because of them and became instead a 'great Joachite'¹. Meanwhile, the Emperor Frederick had marched on, but very soon afterwards the motive force of Franciscan Joachism took off after him and thence continued to dog his tracks for the rest of his life and even beyond his grave.

I have chosen to consider the figure of Frederick II in Franciscan-Joachite perspective partly because the topic remains unexhausted, and mainly because of its intrinsic fascination. More particularly, I wish to

* Research for this article was made possible by subventions from the American Academy in Rome, the Guggenheim Foundation, and Northwestern University. The text preserves the form of the spoken presentation.

¹ The incident of the flight of the Florentian abbot is related by Salimbene di Adam, *Cronica*, ed. O. Holder-Egger, *Monumenta Germaniae historica, Scriptores*, 32 (hereafter: Salimbene), 236. A more recent edition of Salimbene is by G. Scalia, 2 vols. (Bari, 1966), but I cite the *Monumenta* edition because of its wider accessibility and more extensive apparatus. The argument of A. Callebaut, 'Le Joachimite Benoît, abbé de Camajore et fra Salimbene', *Archivum Franciscanum historicum*, 20 (1927), 219-22, that the location of the Florentian abbey from which the abbot fled was Camaiore (near modern Viareggio) is more persuasive than that of G. Sforze, 'La strada di Luni, ricordata dal cronista Fra Salimbene', *Giornale storico e letterario della Liguria*, 2 (1901), 446-50, that it was S. Michele di Quiesa. Callebaut's identification in turn provides the basis for a hitherto unrecognized dating: the event could only have taken place during March of 1247 when Frederick advanced from Pisa to Pontremoli, inevitably passing near Camaiore on his way through Luni (modern Sarzana).

focus on three aspects: 1.) how the conviction among certain Franciscans in the years between 1247 and 1250 that Frederick was Antichrist affected their course of action and contributed to the setbacks of Frederick's last years; 2.) how a wedding between Joachite prophecy and folklore helped send Frederick 'aloft' after his death, creating the tenacious legend of the 'once and future Emperor' who never died; and 3.) how the adaptation of one of Joachim of Fiore's 'figures' helped enable Joachite Franciscans to allay their obsession with Frederick and shift their eschatologically-motivated hostilities onto his heirs.

In beginning with the flight of the Florentian abbot to Pisa in 1247 I do not mean to deny that Joachim of Fiore's eschatological concepts and imagery may well have exerted considerable influence on the propaganda war against Frederick emanating earlier from the papal curia. Quite probably Gregory IX's searing manifesto of 1239, *Ascendit de mari bestia*, as well as the papal letter of 1240, *Convenerunt in unum*, the roughly contemporaneous poem attributed to Gregory IX, *Caput draconis ultimum*, and the incendiary circulars of 1245, *Aspidis ova ruperant* and *Iuxta vaticinium Isaie*, all intentionally sounded Joachite apocalyptic chords². The reservation remains, however, that these texts were the work of Cardinal Rainer of Viterbo, O. Cist., and his circle³, rather than coming from a Franciscan milieu, and that Rainer's emotively apocalyptic voice was no longer heard after 1245 when Innocent IV took over his own propaganda affairs.

² Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, 1979), 323, n. 14, insists with great warrant on the necessity for distinguishing between 'unmistakable Joachite themes' in these texts and those that can be explained by reference to 'common biblical background'. In my opinion, however, the themes found in the cited propaganda literature of the beast from the sea, the diabolical insemination of Frederick II's mother, the seventh head of the dragon, and the basilisk, all reviewed by Hans Martin Schaller, 'Endzeit-Erwartung und Antichrist-Vorstellungen im 13. Jahrhundert', *Festschrift für Hermann Heimpel* (Göttingen, 1972), 924-47 (hereafter: Schaller) (935-38) (article reprinted in Max Kerner, ed., *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter* [Darmstadt, 1982], 303-31), are unmistakably Joachite or Pseudo-Joachite. On the beast from the sea as the imminent 'imperial' (as opposed to pontifical) manifestation of Antichrist in Joachim, see Joachim's Revelation commentary: *Expositio magni Prophete Joachimi in Apocalypsim* (Venice, 1527; repr. Frankfurt, 1964), f. 168^{r*}; on Joachim as the supposed prophet of Frederick II's devilish conception, Schaller, 931; on the seventh head of the dragon as Antichrist, *Expositio*, f. 10^{va, vb}; and on the basilisk as Antichrist, the Pseudo-Joachite Jeremiah commentary, as translated by McGinn, *Visions*, 176-77. The link between the Jeremiah commentary and the circulars of 1245 provides a strong argument for an early dating of the former, on which see further below, n. 6.

³ On the attribution of all of the named texts but the poem to Rainer's circle, Schaller, 935, 938, with citation of further literature. To my knowledge the authorship of *Caput draconis ultimum* has never been subjected to a searching analysis: Salimbene, 383, attributes it to Pope Gregory IX himself, but I am inclined to be dubious.

The Franciscan adoption of Joachimism should therefore be treated as separable from whatever came before. Exactly who the first Franciscans were who decided to view the Emperor in Joachite perspective is impossible to say for certain, for intriguing yet inconclusive evidence raises the possibility that Franciscans in Naples were independently considering the relevance of Joachimism to current events even before the 'translation' of Joachim's books to Pisa⁴. Yet the Pisa story, conveyed to us by the eye-witness Fra Salimbene of Parma, offers the first firm facts. According to Salimbene's account, the advent of Joachimism hit the Pisa convent like a thunderbolt, causing the immediate conversion to the new eschatological faith of the lector Rudolf and implicitly of the young narrator himself⁵. What made Joachimism so compelling to Franciscans in 1247? Surely one answer lies in the Abbot of Fiore's allusions to two coming orders as the heralds of the millennial future. Probably the fleeing Florentian brought with him the Pseudo-Joachite Jeremiah commentary (apparently written around early 1243) which predicted that a crucial role in the transition from the present time of spiritual crisis to an imminent earthly Sabbath would be played by two new orders—an *ordo minorum* and an *ordo predicantium*⁶. Moreover, even if the spurious Jeremiah commentary, which seemed to have foretold the advent of the Franciscans and Dominicans with such astonishing accuracy, was not in the fleeing Florentian's luggage, Joachim's genuine works contained

⁴ This argument is made by E.R. Daniel, 'A Re-examination of the Origins of Franciscan Joachitism', *Speculum*, 43 (1968), 671-76; see also Bernhard Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens* (Berlin, 1964) (hereafter: Töpfer), 110.

⁵ Daniel, 673, n. 8, points out that Salimbene does not state *expressis verbis* that he was converted to Joachimism in Pisa, but the implication of 'nam prius eram edoctus ... cum habitarem Pisis' seems clear.

⁶ Töpfer, 114, 126. Töpfer's argument for a dating of the text shortly before June 1243 (109) is strengthened by the apparent knowledge of the Jeremiah commentary by the papal propagandists of 1245: see above, n. 3, and McGinn, *Visions*, 324, n. 37 (the passing reference to Isaiah 59: 5 in the *Vox in Rama* of 1241, however, was almost certainly coincidental). More than a decade ago Hans Martin Schaller observed that a critical edition of the Jeremiah commentary 'gehört bekanntlich zu den dringendsten Aufgaben der Mediävistik' (Schaller, 934), but as yet no one has taken up this call. In the interim it must be stressed that the version known by Salimbene by 1248 was not the version published in the sixteenth century, and that the unpublished version (which is presumably the original one) does exist in several MSS, such as Brussels, Bibl. Roy. 11956-66 and Vaticana, Barb. lat. 634. Lack of familiarity with this manuscript evidence (and also some of the best secondary sources, such as Töpfer) vitiates the worth of Jacques Paul, 'Le Joachimisme et les Joachimites au milieu du XIII^e siècle d'après le témoignage de Fra Salimbene', in *1274 Année charnière*, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 558 (Paris, 1977), 797-813.

passages that could be read in the same way⁷. Since Dominicans in Paris, for example, were already calling attention around 1240 to an exposition in Joachim's genuine Revelation commentary that predicted the coming of two wondrous new orders before the end of the world⁸, it seems inescapable that the Franciscans at Pisa would have deemed Joachim an inspired prophet on the grounds of such passages alone.

Yet Joachimism must have seemed electrifying for additional reasons, for Rudolf of Saxony would hardly have abandoned his logic and natural theology to become a 'great Joachite' merely because a revered monk of an earlier generation had predicted the coming of two new orders. Recreating the political atmosphere of early 1247 brings us further. Two years previously the Emperor Frederick II had been deposed by Innocent IV in concert with the ecumenical council of Lyons on the grounds of heresy, abjuration, and sacrilege; but, now seemingly in full control of Italy, Frederick was marching towards the Alps with the apparent intention of 'paying a call' on Pope Innocent at his refuge on the Rhône⁹. What would happen to the faithful? According to Salimbene, the Florentian abbot who appeared in Pisa with Joachim's books was certain that in Frederick 'all the mysteries' would be fulfilled, which was another way of saying that Frederick would soon reign in absolute triumph as Antichrist¹⁰. The abbot must have gained this certainty from Joachim's writings: now he was passing them on for preservation to members of the chosen new Franciscan Order, who, once they understood them properly, would serve as 'witnesses' against Frederick in the spirit of Elijah.

⁷ Töpfer, 65-68.

⁸ See the Revelation postill *Vidit Iacob in somniis*, from the workshop of Hugh of St. Cher, in St. Thomas Aquinas, *Opera omnia* (Parma, 1852-73), vol. 32, 416-17, or the passage as cited from MS by Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (Oxford, 1969), 87. On the authorship and dating of *Vidit Iacob*, see my 'Poverty, Preaching, and Eschatology in the Revelation Commentaries of "Hugh of St. Cher"', in *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley*, Studies in Church History, subsidia, 4 (Oxford, 1985), 157-158.

⁹ I take the expression 'paying a call' from Ernst Kantorowicz, *Frederick the Second: 1194-1250*, tr. E.O. Lorimer (London, 1931), 642. Note too the statement of Salimbene, 53, regarding the Emperor's intentions: 'ut iret Lugdunum ad capiendum papam cum cardinalibus, prout credebatur'.

¹⁰ Salimbene, 236: 'Credebat enim, quod in Friderico tunc temporis omnia essent complenda misteria ...' This is surely an echo of II Thess. 2: 7, referring to the 'mysteries of iniquity' worked by Antichrist; for confirmation of the fact that the word 'mysteries' was a Joachite codeword for the workings of Antichrist, see Salimbene, 456, where Gerardino of Borgo San Donnino says regarding the imminence of Antichrist's triumph 'cito misterium operabitur iniquitatis', and then adds, on hearing news of an outrage perpetrated by Ezzelino da Romano, 'Vides, quia iam incipiunt misteria'.

Although anyone in the Middle Ages was free to term any perceived villain 'Antichrist', Joachim, as he must have been read by Rudolf of Saxony and Salimbene of Parma in 1247, had moved from unfounded conjectures to science. This is not the place to digress upon why Joachim's hermeneutic of the 'concordance of Testaments' and his interrelated 'full' exposition of the Book of Revelation seemed to many to offer a truly scientific key to unlocking the hidden secrets of Scripture¹¹. Suffice it to say that Joachim demonstrated compellingly in his genuine writings to all who accepted his hermeneutical principles that the Bible predicted Antichrist's triumph in the years after 1200—and most likely in the three and a half years before 1260¹². For Joachim Antichrist was not to be a single person but a duality comprised of a Nero-like Emperor (Revelation's 'beast from the sea') and a Simon-Magis-like heretical Pseudo-Pope (Revelation's 'beast from the earth')¹³. Hence from reading genuine Joachite texts alone the Franciscans could well have concluded that the Neronic Frederick II, on his way to Lyons to chastize Innocent IV and probably name his own pope, was on his way to fulfilling his foreordained Antichristian role. Moreover, assuming, as seems extremely likely, that the Florentian abbot brought to Pisa the Pseudo-Joachite Jeremiah commentary in addition to one or another of Joachim's genuine writings, the Antichristian aura around Frederick II would have seemed greater still, for the Jeremiah commentary came very close to naming Frederick in league with a Pseudo-Pope as Antichrist outright and set 1260 as the date for the end of Antichrist's deprivations without qualification¹⁴. Since Joachim, genuine and spurious, further-

¹¹ I consider this issue in my 'Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore', *Speculum*, 60 (1985), 553-570.

¹² Töpfer, 50, with n. 11, and Marjorie Reeves and B. Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore* (Oxford, 1972), 136-38, where an explicit statement about the significance of the year 1260 in the Joachite *Liber figurarum* is discussed at length. That Antichrist's open reign would last for three and a half years was a medieval given on the grounds of Daniel 7:25, 12:11, and Rev. 11:3, 12:6, 12:14; Joachim's acceptance of it is found, e.g., in the text accompanying the dragon figure of the *Liber figurarum*, as translated by Bernard McGinn, *Apocalyptic Spirituality* (New York, 1979), 138.

¹³ Joachim, *Expositio* (as above, n. 3), f. 168^r.

¹⁴ On the role of Frederick II and the conception of the significance of the year 1260 in the Jeremiah commentary, Töpfer, 119-21, and translations from the printed edition offered by McGinn, *Visions* (as above, n. 2), 176-77. Further clarity is provided by the fact that the presumably original version of the text offers a fictive composition date of 1197 (see MS Vaticana, Barb. lat. 634, f. 12^v): thus when the commentary states that 'in sixty years the affliction of the Church will end' but that 'in three and a half more years a more serious hardship will come' it refers to a culmination of afflictions in 1256/57 and a three-and-a-half-year reign of Antichrist thereafter; moreover, when the commentary predicts that Frederick will live for 60 years (eds. of Venice, 1516 and 1525, at f. 46^r; ed. of

more seemed to be saying that the Franciscan Order had a chosen role to play as 'witness' against Antichrist and herald of the wondrous earthly dispensation to follow upon Antichrist's death, the Franciscans at Pisa must have felt that the Abbot was speaking directly to them and prompting them to resist Frederick II by all spiritual means possible.

Although the exact ways in which Joachism spread within the Franciscan Order apart from the torch passing incident at Pisa are unknown, there is no doubt that within a half a year to a year after the spring of 1247 Guelf Joachism was endemic among the Friars Minor and had succeeded in exerting a palpable influence on the actual course of Italian political events. Pursuing the career of the Joachite Franciscan about whom we are best informed, Brother Salimbene, we find that even though the twenty-six year old friar had resided at the Pisa convent for four years before 1247, sometime shortly after March of 1247, when the Florentian abbot had appeared in Pisa with his luggage full of eschatological catalysts, Salimbene (whose adopted name meant 'Leap-into-the-Good') took off for Cremona, the very location which Frederick II had appointed for holding an imperial diet to settle on a precise plan of northern action. Just what Salimbene had in mind is anyone's guess, but definitely at this juncture of his life he was fully committed to working actively in the anti-imperial cause, for after a stay in Cremona of only two or three months he rushed off around the beginning of July to his home town of Parma, which had just raised the banner of anti-imperial revolt and was girding itself to withstand a siege directed by the Emperor Frederick himself¹⁵.

Once the lines were drawn by Parma's defiance, Franciscans began acting as a Guelf fifth-column—carrying messages, courageously burying Guelfs who had been executed by Ghibellines in Ghibelline terrain,

Cologne. 1577, at pp. 287-88), it is reckoning the term from 1197 and hence making the end of his mortal life merge with the onset of Antichrist's open advent. This conclusion in turn raises the question of whether the Joachites of the 1240s considered Frederick to be Antichrist or the immediate forerunner of Antichrist: cf. Delno C. West, 'Between Flesh and Spirit: Joachite Pattern and Meaning in the *Cronica* of Fra Salimbene', *Journal of Medieval History*, 3 (1977), 339-52 (347). Probably the Franciscan Joachites themselves were not absolutely certain, but when Salimbene has the Florentian Abbot believing that in Frederick the mysteries would be fulfilled (above, n. 10) and when Salimbene says 'qualis fuit Fridericus, qui multos occidit ... ut illud Danielis posset impleri ... quod de Antichristo legitur ...' (201), Frederick is so much like Antichrist that whether he was conceived of as Antichrist himself or Antichrist's most immediate forerunner seems a matter of secondary importance.

¹⁵ Salimbene's itinerary from Pisa to Cremona to Parma appears in Salimbene, 53.

and spurring the defenders of Parma into steadfast resistance by teaching them that Frederick was that Antichrist foretold by Daniel, 11:44, who 'shall come forth with a great multitude to crush and to kill many'¹⁶. Recognizing just where most of the Franciscans stood, the Ghibelline leader of Reggio, Guido da Sesso, called all the members of the Reggio convent together, asked where each came from, had all the answers recorded by a notary, and then told all the Franciscans to 'go [their] ways and never dare appear again in this convent or this city'. Afterwards he relented by allowing a few to remain and maintain the convent, but these he continued to accuse of treason and the carrying of 'false letters'. Similarly, in Cremona most of the Franciscans were expelled, and any friars who tried to gain admission after the expulsion were arrested and tortured¹⁷. Salimbene, who spent the summer participating in Parma's siege, escaped around the end of September to carry news of the siege's progress to Pope Innocent IV at Lyons and, on his way, to try to persuade the hesitant Emilian lord Gerardo di Canale to cast in his lot with the besieged Guelfs¹⁸. Meanwhile, the Parmese, evidently convinced that they were locked in a struggle of eschatological dimensions, held out valiantly against the Emperor until February, whereupon on the eighteenth of that month they sallied forth—old men, women, and girls, together with knights and militia—to surprise the imperial forces and hand Frederick II the most bitter military setback he had ever experienced¹⁹. War would continue, but Frederick would never regain his military or psychological initiative.

¹⁶ Message-carrying can be seen from the activity of Salimbene and the charges of Guido da Sesso, discussed below. The burying of Guelfs appears in Salimbene, 198. Since Salimbene, 201, says that Frederick II fulfilled the predictions about Antichrist found in Daniel and specifically played out the prediction of Dan. 11:44 by his conduct at the siege of Parma, I infer that such was told to the Parmese at the siege itself.

¹⁷ For the events in Reggio and Cremona, Salimbene, 330-31; regarding the 'false letters', note that Salimbene tells of having learned how to write in cypher as a defense against Frederick II between 1241 and 1243; Salimbene, 174.

¹⁸ Salimbene, 53, 178, 198-99. Apparently Salimbene's ultimate destination was study in Paris (322), but the footloose friar was in no rush to get there and only stayed in Paris for a week (212)!

¹⁹ On the siege of Parma, Kantorowicz (as above, n. 9), 643-57, and the reconstructed narrative from Salimbene presented in G. G. Coulton, *From St. Francis to Dante*, 2nd ed. (London, 1907; repr. Philadelphia, 1972), 115-23. In arguing that Joachim eschatological propaganda helped strengthen the will of Parma's defenders I agree with Schaller, 939, and P. Silva, 'I rapporti tra Federico II e Parma alla luce dei nuovi studi storici', *Atti del Convegno Internazionale di Studi Federiciani* (Palermo, 1952), 233-40. The latter notes persuasively that Parma's lower classes must have had an eschatological penchant inasmuch as many of them became supporters of Gerardo Segarelli around 1260.

Stepping back now a few months, we find that in August of 1247 John of Parma was elected Minister General of the Franciscan Order. Most likely John was already then an ardent Joachite; certainly he was one by July of 1249²⁰. During his Generalate John did not try to make the Abbot Joachim's prophetic theories anything like an official doctrine of the Order: Franciscans were free to approve or disapprove of Joachism as they liked²¹. Nonetheless, he certainly patronized a set of Joachite friends²². Foremost among them was the saintly Hugh of Digne, who managed to acquire a full complement of Joachim's books and apparently became the unofficial premier authority on Joachism within the Order. During the summer of 1248 Hugh held Joachite colloquies from his quarters in Hyères with judges, notaries, physicians, and other literate laypeople, and in the same period he disputed the nature of Frederick II's eschatological role with a skeptical Dominican on the basis of Joachite prooftexts²³. Salimbene went out of his way to visit Hugh in Hyères on

²⁰ Salimbene, 294. It appears more probable that John adopted his Joachism before his election than that he did during his initial visitation trip through England and northern France, on which Salimbene, 295, 221. The specific content of John's Joachism during his Generalate remains unclear: for the best estimation, see B. McGinn, 'Apocalyptic Traditions and Spiritual Identity in Thirteenth-Century Religious Life', *The Roots of the Modern Christian Tradition. The Spirituality of Western Christendom*, 2 (Kalamazoo, 1984), 9, with the qualification that if John did identify St. Francis with the Angel of the Sixth Seal (Rev. 7:2), there is no way of knowing whether he did so as early as his Generalate or after St. Bonaventure proposed the identification in his *Legenda maior*. Whatever the content of John's Joachism, the intensity of his dedication to what he understood to be the Abbot's teachings is best measured by his unwillingness to abandon his Joachism after it became politically very inopportune: Salimbene, 301-303.

²¹ For example, an anti-Joachite Franciscan during John's Generalate was Maurice, lector of the convent of Provins: see Salimbene, 237. It was also possible to have been a Joachite and a Ghibelline, as in the case of Bartholomeus Guisculus—'magnus loachita et partem imperialem diligens'—reported by Salimbene, 236; but I take this to have been exceptional since the Franciscan Order as an entity owed its favored position with the papacy in the mid-thirteenth century to its meritorious service on behalf of what Salimbene calls the 'Church party'.

²² E.g. his interchanges with Salimbene and Giovannino dalle Olle, who had just copied a Joachite text for him: Salimbene, 297, 311, 312.

²³ On Hugh having had all of Joachim's books, Salimbene, 313. The Joachite colloquies of the summer of 1248 are described by Salimbene, 238-53. O. Holder-Egger, 'Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts, I', *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 15 (1890), 143-78 (150-51), attempts to impugn the veracity of Salimbene's account of the Hyères debate of the summer of 1248 between Hugh and the Dominican Peter of Apulia on the alleged grounds that the longer version of the Erythrean Sibyl and the *Dicta Merlini* texts that Salimbene has the two discussing had not yet been written, but the dates of those two texts remain to be firmly established. Regarding the dating of the Erythrean Sibyl, it should be pointed out that Holder-Egger's assignment of it to sometime shortly after the death of Frederick II is now widely discounted by scholars on grounds summarized and supplemented by Paul J. Alexander, 'The Diffusion of Byzantine

three separate occasions between the summer of 1248 and the winter of 1249, the first time accepting Hugh's charge to copy the Abbot Joachim's rare *Tractatus super Quatuor Evangelia* for the use of John of Parma, the second staying with Hugh for almost a month and discussing Joachim's prophecies daily, and the third time immediately resuming over a meal table these same discussions²⁴.

Since Salimbene states that one of Hugh's best friends, aside from John of Parma, was the Oxford Franciscan Adam Marsh, it seems likely that Hugh was the person who around mid-century sent Adam a collection of Joachite texts which the latter then passed on to Robert Grosseteste with the recommendation that Joachim was 'not unjustly believed to have obtained the spirit of divine understanding'²⁵. Hugh, however, could hardly have been the one who sent the Pseudo-Joachite

Apocalypses in the Medieval West and the Beginnings of Joachimism', *Prophecy and Millenarianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves* (Burnt Hill, Essex, 1980), 55-106 (71-79). Alexander's own dating of the 'Hohenstaufen section' of the Erythrean Sibyl (presumably in the long version, but Alexander never makes this explicit) to January of 1249, however, cannot be accepted without further research. Note in particular that a hitherto unstudied gloss on the Erythrean Sibyl appears in Albert of Behaim's *Briefbuch*—MS Munich, Clm 2574b, at f. 132^v—a manuscript written in large part between 1246 and 1248: see P. Herde, 'Ein Pamphlet der päpstlichen Kurie gegen Kaiser Friedrich II. von 1245/46 ("Eger cui lenia")', *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 23 (1967), 468-538 (489, n. 88), citing further literature. Moreover, the 'Hohenstaufen section' of the Erythrean Sibyl is cited in the Pseudo-Joachite Jeremiah commentary—see Töpfer, 142, n. 211—which certainly antedated the summer of 1248 (see n. 6 above and n. 26 below), and another part of the Erythrean Sibyl is cited by Alexander Minorita, *Expositio in Apocalypsim* MGH: Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 1 (Weimar, 1955), 288, in a passage of that work written before 1249 (see introduction to the MGH edition by A. Wachtel, xxvi). As for the *Dicta Merlini*, this text apparently ignores the death of Frederick II and hence must have been written before 1250; I would date it to c. 1246 on the grounds that the prediction 'bis quinquagenarius lene tractabitur' seems to refer to Frederick's deposition by the Council of Lyons. Granted that Salimbene does make Hugh a prophet *ex eventu* in one passage (see 243, n. 2), it appears to me as if the rest of his long account is substantially trustworthy.

²⁴ Salimbene, 238, 294, 313, 321; e.g. 313: 'Et gaudebam, quia habebam occasionem standi cum fratre Hugone, cum quo tota die de doctrina abbatis Ioachym erat sermocinatio mea'. Only two complete manuscripts of Joachim's *Tractatus super quatuor Evangelia* are known today: see Reeves (as above, n. 8), 514. Regarding the actual content of Hugh of Digne's Joachimism, I would go further than Jacques Paul, 'Hugues de Digne', *Franciscains d'Oc. Les Spirituels ca. 1280-1324*, Cahiers de Fanjeaux, 10 (Toulouse, 1975), 69-97 (90-93), by pointing out that Salimbene has himself wishing in November of 1248 to be able to 'see all that was foretold by Brother Hugh' (313) and that in 1250/51 Salimbene expected Frederick II to 'accomplish more evil' (see n. 30 below): hence it seems likely that Hugh taught Salimbene that Frederick II would play an Antichristian role and that upon Frederick's demise a Joachite Sabbath would ensue.

²⁵ On Adam's letter, Reeves, 46, who shows that it must have been written before 1253. From the vantage of England Hyères could well have been 'de partibus transmontanis'.

Jeremiah commentary to the north of Germany sometime before 1248, where it was studied by Alexander Minorita, the Franciscan commentator on the Apocalypse, or the one who encouraged the same Alexander between June 1249 and December 1250 to appraise the possibility that Frederick II was the apocalyptic 'beast from the sea'²⁶. Hence it is clear that there was more than one Joachite transmission center among the Franciscans during John of Parma's Generalate.

Although Pope Innocent IV probably did not share John of Parma's Joachism, it clearly did not alienate him from John either. Rather, Innocent made it known that he loved John 'as his own soul' and kissed him on the mouth whenever they met²⁷. The pope also stood in particular awe and admiration of Hugh of Digne, whom he sent for to preach at Lyons towards the beginning of 1248 and welcomed with the words 'I have heard that you are a great cleric, ... and a successor of Abbot Joachim in prophecy, and a great Joachite'²⁸.

Presumably Innocent recognized that Joachite ideology helped strengthen the Friars Minor in their anti-imperial resolve. If so, he was not far wrong in the case of Brother Simon of Montesarchio whom he dispatched to Apulia at the end of 1248 to conspire against Frederick II and attempt to bring over the Kingdom of Sicily to the Guelfs. Simon's association with the Joachite circle is shown by the fact that he had been an intimate of Salimbene's at Lyons in late 1247 and that the two shared a small boat sailing from Nice to Genoa while Simon was *en route* to his mission. Once in Apulia the pope's agent converted many to the 'Church party' but was finally apprehended by order of the Emperor and gruesomely tortured. He never admitted anything, however, except the praise of God²⁹.

²⁶ Hitherto scholars, such as Töpfer, 108, have followed the dating of A. Wachtel, who in the introduction to his edition of Alexander Minorita (as above, n. 23), xxx-xxxi, states that Alexander first drew on the Jeremiah commentary in 1249; but in a passage which Wachtel dates to before 1248 (xxx; text, 351) Alexander quotes the Jeremiah commentary when he states 'De hoc tempore dicit abbas Joachim: Ab anno MCC° et ultra suspecta sunt mihi tempora et momenta': see Reeves, 61. On Frederick II as 'beast from the sea', Wachtel, xxvi, 507-508; Alexander in this context rejects the view that Antichrist was already born and would come to reign in 1260 (509), from which it may be concluded that some of his confrères were arguing just that.

²⁷ Salimbene, 304, 321.

²⁸ *Ibid.*, 231.

²⁹ *Ibid.*, 315, 318. A survey of Frederick II's relations with the mendicants which seeks to emphasize the Emperor's initial patronage of the new orders but does not overlook the reality that the friars had become Frederick's 'angeli mali' by the 1240s is Giulia Barone, 'Federico II di Svevia e gli Ordini Mendicanti', *Mélanges de l'École Française de Rome: Moyen Âge, Temps Modernes*, 90 (1978), 607-26.

How many other Franciscans might have won martyrs' crowns at the hands of the terrible Antichristian Hohenstaufen, had he lived, is impossible to say; but when Frederick II died an anticlimatic death from dysentery in December of 1250 there suddenly was no raging persecutor in sight. At that point stupefaction among those who thought that the mysteries would be revealed in Frederick was profound, for according to Joachite reckonings the mysteries were to have been fully revealed around 1260, not 1250, and, at any rate, no prospective Antichrist should have disappeared so suddenly and ingloriously. As usual, Salimbene's memoirs provide us with the most vivid insight into contemporary Joachite reactions. According to Salimbene, when reports of Frederick's death began to circulate he could hardly believe them and only came around when the reports were confirmed in a public sermon given by Pope Innocent IV at Ferrara in October of 1251, almost a full year after the Emperor's demise. The reason for this doubt, as Salimbene owned, was that 'as a Joachite I believed, and expected, and hoped that Frederick would accomplish more evil'³⁰. Salimbene tells us as well that many others refused to believe in the Emperor's death, and his testimony is independently confirmed by documentary evidence—namely, a notarial instrument recording a bet made in 1257 by a goldsmith of San Gimignano to the effect that the Emperor Frederick was still alive³¹.

It is well known that doubts concerning Frederick II's death quickly developed in some peoples' minds into certainties that the Emperor had not really died but had withdrawn supernaturally into hiding in a mountain, yet it has never been noticed how a merger of Franciscan-Joachite ideology with folklore affected this development. Grounds for some confusion concerning this subject arise from the fact that Frederick in death as much as Frederick in life had his intense admirers as well as his bitter enemies and that in the long run those who most zealously cultivated the myth of the looming Emperor were members of the lower classes who hoped he would return as a hero to install a regime of justice³². In the minds of such the once and future Emperor Frederick certainly became assimilated with the once and future King Arthur—a hero not just of Celtic but of European-wide folklore in the thirteenth century. In fact it is even possible to locate the scene of the original

³⁰ Salimbene, 174.

³¹ *Ibid.*, 347; on the goldsmith, Töpfer, 161.

³² Best on this is Töpfer, 175-80. See also G. Schultheiss, *Die deutsche Volkssage vom Fortleben und der Wiederkehr Friedrichs II.* (Berlin, 1911) and Peter Munz, *Frederick Barbarossa* (Ithaca, N.Y., 1969), 3-22.

assimilation, namely Sicily, for thirteenth-century folklore placed Arthur in the bowels of Mount Etna, and the mountain that originally was thought to have sheltered Frederick—long before he took up folkloric residence in the Thuringian Kyffhäuser—was also Mount Etna³³. Thus when the first known pseudo-Frederick—an imposter named John of Cocleria—appeared in 1261 in the vicinity of Mount Etna and announced he was Frederick *redivivus*, many Sicilians understandably took him for an Arthur-like hero, come to redress all wrongs³⁴.

Nonetheless, if we look more closely we will see that Frederick II was first sent into suspended animation not by his admirers but by his Franciscan-Joachite detractors³⁵. For a change our informant is not Salimbene but the English Franciscan chronicler Thomas of Eccleston, who preserves news brought to the Franciscans of London in the spring of 1258 by Brother Mansueto da Castiglione Aretino, O.F.M., then serving in England as papal legate. According to Mansueto, shortly after the Emperor Frederick's death a Sicilian Franciscan standing in the midst of prayer saw a troop of five thousand armed riders enter into the sea and then heard a great sizzling as if the riders were all clad in molten bronze; addressing the friar's amazement, one of the ghostly host thereupon told him that he had just seen the Emperor Frederick and his men proceeding on their way into Mount Etna³⁶.

This is the first known report of Frederick hiding in a mountain³⁷, and

³³ On Arthur in Etna, Töpfer, 166, and Franz Kampers, *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage* (Munich, 1896), 87; on Frederick in Etna, Thomas of Eccleston, as cited in n. 36 below, and on his transfer from Etna to Germany, my *Powers of Prophecy: The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment* (Berkeley, 1983), 51-53.

³⁴ The most detailed treatment of this subject appears in Fedor Schneider, *Ausgewählte Aufsätze*, ed. G. Tellenbach (Aalen, 1974), 58-63, 452-58, reprinting articles that originally appeared in 1926 and 1930 respectively.

³⁵ This observation has previously been made briefly by Schaller, 941, n. 88. Franciscan Joachites might well have conceived the notion that Frederick lived on as a ghost from the inspiration of a line in the longer version of the prophecy of the Erythrean Sibyl predicting that when Frederick II died a rumor would 'circulate among the people: he lives; he does not live'—see the edition by Holder-Egger (as n. 23 above), 168, and translation by McGinn, *Visions* (as n. 2 above), 178. Note that Salimbene twice adduces this line as a reason for the unwillingness to believe in Frederick's death 'among the people': 174, 347.

³⁶ Thomas of Eccleston, *Tractatus de adventu Fratrum Minorum in Angliam*, ed. A. G. Little (Manchester, 1951), 96. (Same in MGH, *Scriptores*, vol. 28, 567-68.) According to Little, xxii, Thomas completed work on his *Tractatus* in 1258/59.

³⁷ Note, however, that in the Pseudo-Joachite Jeremiah commentary Henry VI is told 'successor de caverna sua prosiliet'—in the Venetian editions of 1516 and 1525 this is at f. 45^b; in the Cologne edition of 1577 it is at p. 286; see also the translation by McGinn, *Visions*, 176-177. Although the line is not meant to apply to a *reincarnated* Frederick II, it might still have offered the idea of Frederick II in a cave to some Franciscan Joachite.

we can easily conclude that it was not meant to be adulatory for three reasons. First, its purveyor, Mansueto da Castiglione, served not just as a papal legate but also as Pope Alexander IV's chaplain and penitentiary; *ipso facto*, Mansueto was no Ghibelline³⁸. Secondly, whichever Franciscans originally conceived of Frederick II sizzling in the sea and then entering a roaring hot volcano surely viewed him as a demonic rather than a messianic figure. And third, the conception of Frederick as a diabolical villain in molten armor corresponds to the widely-held thirteenth-century view that Mount Etna was the earthly opening into Hell³⁹.

Once in Etna, Frederick could turn into Arthur in the imaginations of the downtrodden, but hitherto unnoticed evidence poses the strong likelihood that the Franciscans who put him there conceived of Frederick not as a second Arthur but as a second Nero. Where would the idea that the villainous Frederick had not really died but was looming as a ghost have originated? The one egregious villain who was thought not to have died but to have been snatched away supernaturally in order to wreak more evil later was Nero. The looming Nero startlingly enough began his extra-terrestrial life as a hero, a fact that can be seen, for example, in reports conveyed by Dio Chrysostom and Suetonius⁴⁰. But at least as early as c. 300 Christians who picked up the legend that Nero never died reversed the original heroic conception⁴¹. According to them, St. Paul's statement in II Thessalonians that 'the mystery of iniquity doth already work' referred to the persecution of the saints by Nero as a type of Antichrist, and the rest of Paul's line predicting mysteriously that 'he who now holds will hold' before the full revelation of iniquity alluded to Nero's return before the end of time. Although the mainline Christian exegetical tradition which ran through the ninth-century authority Haimo of Auxerre did not accept this view, it reported it fully⁴². Thus Peter Lombard's standard *Magna glossatura* on the Pauline Epistles (c. 1140) told of those who believed that Nero had been snatched away in

³⁸ On Mansueto's positions under Alexander IV, Holder-Egger in MGH, *Scriptores*, vol. 32, 454, n. 3.

³⁹ On Etna as the mouth of Hell or Purgatory, Kampers, 85, and Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris, 1981), 276-77, 420-21.

⁴⁰ Dio Chrysostom, *Orationes*, 31.9; Suetonius, *Nero*, 57. See also M.P. Charlesworth, 'Nero: Some Aspects', *Journal of Roman Studies*, 40 (1950), 69-76 (72-74).

⁴¹ See Lactantius, *De mortibus persecutorum*, 2.

⁴² Haimo, *In epistolam II ad Thessalonicenses*, PL 117, 780-81. (In the PL edition Haimo of Auxerre is mistakenly called Haimo of Halberstadt.)

the vigor of life to come back as the triumphant Antichrist⁴³. Having concluded on Joachim of Fiore's supposed authority that Frederick II was bound to fulfill the mysteries of iniquity in Nero-like heinousness, Franciscan Joachites, who surely were exposed to the Nero *redivivus* legend from mainline school exegesis, must have sent Frederick II aloft into ghostliness as a result of assimilating the worst persecuting Hohenstaufen Emperor with the worst persecuting Roman one⁴⁴. That Frederick in this guise would turn into a folk hero was surely unsuspected by them, but once the Emperor's ghost started looming around Etna in the form of an Arthur-like shade it was too late to exorcize it.

Yet my title refers finally to Frederick II allayed, and within the Franciscan Joachites' own terms the 'allaying' of Frederick has meaning in a different way. Conceiving of Antichrist as Frederick's ghost must have been unsatisfactory to some who simply did not believe in ghosts; moreover, the notion of a ghost's indefinite return must have seemed even more unsatisfactory within a few years after 1250 when zealous members of the Guelf party in Italy began to conclude that some of Frederick's heirs were carrying on his Antichristian work and that Antichrist could be deemed to be personified in one or another of those heirs⁴⁵. The effect of uniting this latter view with the Joachite expectation, derived particularly from the spurious Jeremiah commentary, that Antichrist would come to reign fully between 1256 and 1260 must have been particularly potent. Accordingly, Franciscan Joachites who still believed in the essentials of the Abbot Joachim's predictions but came to feel that they may have mistaken the identity of one of their major characters began to circulate freshly-minted Pseudo-Joachite propaganda that concentrated on shifting the accent of evil away from Frederick II himself onto his progeny.

An example in point, which atypically can be dated and localized with considerable assurance, is the Pseudo-Joachite *Liber de oneribus prophetarum*. This is the first known prophetic writing which introduces the theme of a stupendous Frederick III—conceived of in the *Liber de*

⁴³ *Collectanea in epistolas S. Pauli*, PL 192, 319: 'Alii vero nec occisum putant, sed potius subtractum, ut putaretur occisus, et vivum occultari, in vigore ipsius etatis in qua fuit cum crederetur extinctus, donec tempore suo reveletur et restituatur in regnum'.

⁴⁴ The Italian Franciscan Thomas of Pavia's *Distinctiones* of c. 1255, ed. E. Longpré, 'Les "Distinctiones" de Fr. Thomas de Pavie, O.F.M.', *Archivum Franciscanum historicum*, 16 (1923), 3-33 (26) tell of those of Thomas's day who thought the future Antichrist would be Nero.

⁴⁵ A fluent narrative of the struggles between the papacy and Frederick II's heirs in the 1250s is Steven Runciman, *The Sicilian Vespers* (Cambridge, 1958), 26-38.

oneribus as a terrible Antichristian figure but transformed in a very long-lived alternative conception into a messianic hero. Prior scholarship has succeeded in dating the composition of this text to the narrow span of time between the summer of 1255 and the end of 1256 and to making a very strong argument for locating its origins within Italian Franciscan-Joachite circles⁴⁶. Given that the 'Third Frederick' in the *Liber de oneribus*, portrayed as a terrible and ultimate chastizer of the Church, is identified as an heir of the 'Belial' Frederick II, the only real person the author could have had in mind was Frederick II's bastard son Frederick of Antioch. Indeed in the summer of 1255 Frederick had joined his half-brother Manfred in northern Apulia to wage a victorious campaign against the Cardinal-Legate Ottaviano degli Ubaldini, dying of unknown causes the year after⁴⁷. Fairly clearly, then, the author of the *Liber de oneribus* intended to employ the vehicle of Joachite prophecy to rally Guelf resistance to newly-arisen Ghibelline villains.

Turning once more to the pages of Salimbene, we find strong confirmation of this interpretation, for Salimbene reports that he himself sat with another Franciscan under a fig tree in Ferrara reading aloud the *Liber de oneribus* to the Guelf lord, the Marquis Azzo VII of Este. In all probability the fig tree was laden with fruit and the time of year was the late summer of 1255 when Frederick of Antioch was in the midst of his campaign against Cardinal Ottaviano⁴⁸. Picturing this scene conveys an

⁴⁶ The *Liber de oneribus* is edited by O. Holder-Egger, 'Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts, III', *Neues Archiv*, 33 (1908), 96-187 (139-87), and analyzed expertly by Töpfer, 131-35. Holder-Egger, 187, demonstrates that it must have originated before the end of 1256 because that is the latest time when it could have been read aloud by Salimbene to Azzo of Este (see below, n. 48), and Töpfer, 131-32, argues persuasively that its position concerning the Joachite three-*status* teaching must have been a response to the stir created by Gerardino of Borgo's 'Eternal Gospel', thereby placing its composition no earlier than July, 1255 (Commission of Anagni). Given that Italian Franciscans would have been most concerned to correct misapprehensions created by the teachings of Gerardino, given that the *Liber de oneribus* stresses the advent of the two new orders, and given that Salimbene knew it sometime during 1256 at the latest, it seems extremely probable that it arose in Franciscan circles.

⁴⁷ P. Ridola, 'Federico d'Antiochia e i suoi discendenti', *Archivio storico per le Provincie Napoletane*, 11 (1886), 198-284 (219-20). Ridola's fundamental account was overlooked by R. Morghen, 'Federico d'Antiochia', *Enciclopedia Italiana* (Rome, 1929-39), s.v., and Töpfer, 133, both of whom accordingly are ignorant of Frederick's participation in the victorious siege of Foggia in 1255 and his death in the following year (as opposed to their mistaken assumption that he died in 1258—a date offered by a less reliable source than the one drawn upon by Ridola).

⁴⁸ Salimbene, 377. My guess that the reading took place in the late summer of 1255 is based on several interrelated assumptions. First, I assume that the *Liber de oneribus* was written under the immediate impress of the condemnation of Gerardo of Borgo by the

extraordinarily vivid sense of how Pseudo-Joachite prophecy was disseminated as propaganda by fifth-column Franciscans who believed that Antichrist was about to reign triumphant.

Rather than attempting to pursue the Joachite campaign fought against Frederick II's heirs with words, I would like to conclude my discussion of how the Emperor Frederick was 'allayed' by examining some prophetic pictures. Indisputably there is no better propaganda vehicle than an evocative picture, and Joachim of Fiore himself bequeathed to his militant disciples of the 1250s a marvelous point of departure for pictorial propaganda in his own richly evocative collection of colored drawings and diagrams known as the *Liber figurarum*.

Of all the illuminations in the *Liber figurarum*, one of the most riveting was the illustration of the Book of Revelation's 'red dragon'—the frightful apparition 'having seven heads' whose 'tail drew the third part of the stars of heavens' (Rev. 12: 3-4)⁴⁹. (See figure 1.) For Joachim this dragon was the incorporation of evil or Satan, whose seven heads were Antichrists. In this system the seven Antichrists moved from the first and second, Herod and Nero, through the sixth, Saladin, to the seventh, the canonical Antichrist or 'son of perdition', who had not yet come, but who would come very soon. Because the period between the demise of that Antichrist and the end of the world would be the time of Joachim's earthly Sabbath or 'third *status*' the illustration of the dragon in the *Liber figurarum* left a large space between the seventh head and an up-lashing tail, which it labelled as 'Gog, the final Antichrist'. The tail, then, alluded to that Gog who appears with Magog in Revelation to launch the final attack on God's chosen before the Last Judgment⁵⁰.

Salimbene refers several times to a copy of the *Liber figurarum* that apparently contains something very close to Joachim's original dragon

Commission of Anagni in July 1255 and that Salimbene was quick to read it to Azzo of Este while it was 'hot off the press'. Second, Salimbene left Ferrara and Frederick of Antioch died in 1256: in both cases we do not know exactly when, but the odds are against both events having happened very late in the year. And third, Salimbene would not have been reading aloud out of doors in the cold weather; indeed, since he remembered when he wrote his memoirs some twenty years later that he was sitting under a fig tree, it seems likely that the tree was loaded with fruit, and figs ripen in August.

⁴⁹ The figure is discussed most fully by Marjorie Reeves and B. Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore* (Oxford, 1972) (hereafter: Reeves and Hirsch-Reich), 146-52. An English translation of the captions and surrounding exposition for the figure is given by McGinn, *Apocalyptic Spirituality* (as n. 12 above), 136-41.

⁵⁰ On the distinction between the canonical Antichrist as the seventh head and the tail as Gog, see my 'Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore' (as above, n. 11).

illustration with Joachim's original captions⁵¹. But quickly enough after 1250 new versions emerged from Franciscan circles that tailored the original conception of the dragon to the contemporary course of events. That is, before 1250 it would have been natural enough for a Franciscan Joachite to have assumed that if the sixth head of the dragon was Saladin, the seventh, unidentified one was Frederick II; but when events showed that Frederick II was not by himself the canonical Antichrist something had to be done.

The earliest tendentious alteration of the *Liber figurarum* dragon illustration I know of does not survive but is described in a theological *distinctio* on Antichrist by Thomas of Pavia, O.F.M., written around 1255⁵². (See figure 2.) According to Thomas, the Abbot Joachim had predicted that a descendant of the Emperor Henry VI would be Antichrist by composing a figure of a dragon in which the sixth head was Henry's son Frederick II and the seventh was Antichrist. Of course this was a propagandistic reconception of the original illumination, designed to acknowledge Frederick II's extraordinary evil (in place of Saladin's) while implying that a Hohenstaufen heir rather than Frederick himself would be the true Antichrist to come. Since it is known that Thomas of Pavia was the theological lector of the Franciscan convent in Ferrara in 1253, and hence was probably still there in 1254, it is possible that Thomas was shown this drawing by Salimbene, who resided in the Ferrara cloister at the same time, or perhaps by the General John of Parma, who stayed with the Franciscans of Ferrara in September of 1254⁵³.

⁵¹ Reeves and Hirsch-Reich, 272-74.

⁵² Ed. Longpré (as n. 44 above), 27-28. The passage is discussed briefly by Töpfer, 132, n. 159. Longpré dates Thomas's *distinctiones* to c. 1254 on the grounds of an apparent allusion to the controversy surrounding the Joachism of Gerardino of Borgo, but I think c. 1255 is preferable because Italian Franciscans would most likely have concerned themselves with this matter after the deliberations of the Commission of Anagni in the early summer of 1255. Because Thomas refers to the sixth and seventh heads being 'on the same neck', I assume that the figure he saw had an appearance similar to the one from MS Vat. lat. 4860, f. 201^r, shown in fig. 2; grounds for assuming Franciscan provenance of Vat. lat. 4860 are offered by J. Bignami-Odier, 'Notes sur deux manuscrits de la Bibliothèque du Vatican contenant des traités inédits de Joachim de Fiore', *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 54 (1937), 211-41 (218).

⁵³ For Thomas's lectorship in Ferrara, MGH, *Scriptores*, vol. 32, 429-30, with n. 2; for John of Parma's presence in Ferrara in September, 1254, *idem*, 306. Note too that James of Pavia, O.F.M., who had been expelled from Cremona in 1247 for anti-imperial activities was in the Ferrara convent in September, 1254 as well: Salimbene, 306, 331.

While the dragon figure seen by Thomas of Pavia is lost, another tendentious Franciscan-Joachite version of the seven-headed dragon survives and represents a stunning example of thirteenth-century visual propaganda at its most compelling. This is an illumination from an Italian Franciscan MS—now Vaticanus latinus 3822—executed in the years around 1300, but whose exemplar must have originated in the 1250s⁵⁴. (See figure 3.) Here the conception of the dragon initially seems dominated by the fearsome, fire-spitting seventh head, which, in contrast to Joachim's original conception, is shown as being much larger than any of the first six. Also in divergence from Joachim's original conception is the fact that the fifth head is identified as Henry I, the founder of the German imperial line (Joachim had identified the fifth head as 'Mesemoth', an obscure Moorish ruler), and the fact that the dominating seventh is labelled 'Fredericus secundus'⁵⁵. Clearly the author of the exemplar wished to circulate propaganda depicting the German Empire from its origins as a malign force and Frederick II in particular as the worst persecutor yet known by the Church.

But, terrible as he is, Frederick in this conception is not *the* Antichrist whom Franciscan Joachites had been expecting before 1250. Rather, since Joachim's original dragon figure had included a final Antichrist, 'Gog', lodged in the dragon's tail, the Joachite behind the new conception was able to resort to the tail as a new locus of ultimate evil. For him the tail, although still labelled Gog, was not the Gog who comes with Magog in the Book of Revelation before the Last Judgment at the head of a military force, but rather 'Antichrist the prophet, teaching lies'—or

⁵⁴ Vat. lat. 3822. The MS is described by Bignami-Odier, 215-16, 219-35 and by Holder-Egger (as n. 46 above), 97-105. The latter's unexplained hypothesis of Franciscan provenance (97) is confirmed by the appearance of the barefooted friars in the illumination on f. 5^r and by the copy of the original Cedar of Lebanon prophecy on f. 6^r, which 'foretells' the coming of a new mendicant order—on this prediction, see my *Powers of Prophecy* (as n. 33 above), 22-23. Fols 5 and 6 in Vat. lat. 3822 are two halves of a conjugate leaf which represent a separate unit: I would date the copying of the items on fols. 5^r-6^r of this unit (all in the same hand) to the pontificate of Boniface VIII, or very shortly afterwards, on the grounds of the texts. Yet the illumination must be a copy from an exemplar of the 1250s (*terminus post quem*: death of Frederick II) because it represents a phase between the original dragon of the *Liber figurarum* and the dragon of the *Praemissiones*, which originated between 1260 and 1266 (see n. 60 below): the 'bird form' of the dragon places it after the original figure (see fig. 2; on the four MSS with the 'bird form' of the dragon, Reeves and Hirsch-Reich, 271); the explanatory texts accompanying the dragon figure in Vat. lat. 3822, moreover, represent a stage between the original and those accompanying the dragon figure of the *Praemissiones*.

⁵⁵ Reeves and Hirsch-Reich, 273-74, show the difference in the labelling of the heads between the original *Liber figurarum* text and the labelling in Vat. lat. 3822. On Joachim's own naming of the fifth head, *idem*, 87-88, 146-48.

the Antichrist originally conceived of by Joachim as being lodged in the seventh head⁵⁶. The implicit result of moving the canonical Antichrist to Gog's location was to divest Joachim's original scheme of its central prophetic feature—the chiliastic optimism inherent in locating a Sabbath age between the last head and the tail. Yet the Franciscan-Joachite originator of this revised dragon figure was obviously more intent on calling attention dramatically to an imminent great Antichrist than anything else⁵⁷. As the accompanying descriptive text makes clear, this Antichrist for him was to be an heir of Frederick II, born from his 'third nest'—probably meaning from Frederick's third wife, Isabella of England⁵⁸. Such a villain was to be a great enemy of the Franciscans, for, as can be seen quite clearly, he has them caught up in a knot in his tail. Despite his might, however, as can be seen clearly as well, the steadfast Franciscans will continue to preach courageously against him⁵⁹.

A final *aggiornamento* of Joachim's original dragon figure is less gripping, but for our purposes equally revealing inasmuch as it displays the ultimate allaying of Frederick. I refer to the dragon figure found among the collection of Italian Pseudo-Joachite figures known as the *Praemissiones*, almost certainly conceived between 1260 and 1266⁶⁰.

⁵⁶ The legend over the tail reads: '*Stringet caudam suam quasi cedrum* [Job 40:17] cum quo Antichristus propheta docens mendacium venturus est in cauda'.

⁵⁷ Note too that he distinguishes in another of his explanatory texts between a seventh, penultimate, 'war of the devil', waged by 'principes ythalicorum et hereticorum' and an eighth, which 'in cauda draconis erit conflictus cum Christianis et sequacibus Antichristi'. Apparently for him the seventh war was that being waged in the present and the eighth the one soon to come.

⁵⁸ 'Fredericus secundus venit in proximo ruiturus et *alius nundum* [sic] *venit* [Rev. 17:10], scil. ultimus de successione sua de tercio nido natus'. The reference to the 'third nest' derives from the *Dicta Merlini*, ed. Holder-Egger (as n. 23 above), 176: 'tertio tamen nido exaltabitur qui precedentes vorabit', a text I take to have been written c. 1246 (see n. 23). Conceivably it helps to date the exemplar of the dragon figure in Vat. lat. 3822 to c. 1252/53 because the heir from the third nest would have been Isabella of England's son Henry, who died in December of 1253. Although reference to Frederick II's 'third nest' also appears in the *Liber de oneribus*—see ed. Holder-Egger (as n. 46 above), 178, 182—this could not have been the source for the exemplar of Vat. lat. 3822 because the *Liber de oneribus* plays down the 'third nest' and, moreover, names the seven heads (159, 161) just as they appear in the original *Liber figurarum*.

⁵⁹ I diverge here from Reeves and Hirsch-Reich, 269, who identify the preachers in the tail as 'a group of ecclesiastics, representing, according to the caption, the prophets of Antichrist'. As I read the caption, it refers to the coming of Antichrist/Gog in the singular ('venturus est in cauda'), and since the ecclesiastics are clearly cowed and barefooted Franciscans it seems clear that they are bearing witness against Antichrist, not preaching for him.

⁶⁰ As Reeves and Hirsch-Reich persuasively maintain, the *Praemissiones* must have been conceived to introduce the Pseudo-Joachite Isaiah commentary and hence should be

(Franciscan authorship of the *Praemissiones* is not absolutely beyond dispute but to my mind is about ninety percent certain and accordingly will here be assumed⁶¹). Examining the dragon figure in this set of

analyzed as part of the Isaiah commentary complex: Reeves and Hirsch-Reich, 285-86, and M. Reeves and B. Hirsch-Reich, 'The *Figurae* of Joachim of Fiore: Genuine and Spurious Collections', *Mediaeval and Renaissance Studies*, 3 (1954), 170-99 (185-96). With that as given, I accept Töpfer's *termini* of 1260/66 for the composition of the Isaiah commentary complex (Töpfer, 137; regarding his n. 192 I can add that MS Vat. lat. 4959—one of the earliest surviving copies—f. 32^a does offer 'in nonaginta annis futuris ab anno 1200', as Töpfer suspected the original should read). On the iconography of the *Praemissiones*, a valuable supplement to Reeves and Hirsch-Reich, 275-288, is E.B. Di Gioia, 'Un manoscritto Pseudo-Gioachimita: Biblioteca Nazionale Centrale di Roma Vittorio Emanuele 1502', in *Federico II e l'arte del duecento italiano*, 2 (Galatino, 1980), 85-111, relying primarily on the MS in Di Gioia's title which came to light in 1976. I cannot, however, accept Di Gioia's attempt (89-90, n. 11, 104-106—without reference to the fundamental work of Töpfer) to date the *Praemissiones* to c. 1240, for the passage from Salimbene that Di Gioia sees as coming from the Isaiah commentary is really from the Jeremiah commentary—see MGH, *Scriptores*, vol. 32, 240, n. 1. Furthermore, the prediction 'Fredericus secundus venit ... et alius nondum venit' is simply an echo of Revelation 17:10 and is as easy to imagine being written after the Emperor's death as before. Almost certainly the Isaiah commentary alludes to the struggle between the papacy and Frederick II's heirs in its line 'summos pontifices conflictum cum aquila et eius semine habituros' (MS Vat. lat. 4959, f. 31^{rb}), and, assuming with Holder-Egger (as n. 46 above), 136, that the Isaiah commentary draws on the *Liber de oneribus*, the composition date of the latter provides a firm *terminus post quem* for the Isaiah commentary of 1255/56 (see n. 46 above). Finally, it should be noted that Salimbene, whose knowledge of Pseudo-Joachite texts was encyclopedic, never cites the Isaiah commentary or alludes to the *Praemissiones*, presumably because he abandoned his interest in Joachimism around 1260.

⁶¹ Cf. Reeves and Hirsch-Reich, 288. 1260/66 appears to me to be too late for Florentians to have been proudly teaching the coming of two new orders, whereas Franciscans would still have been zealous about this and would have been the obvious custodians of the sort of anti-Hohenstaufen Joachite prophecy found in the Pseudo-Isaiah complex. Another argument for Franciscan origins is the descent of the legends and texts surrounding the dragon figure in the *Praemissiones* from those found in Vat. lat. 3822. Revising Reeves, *Influence of Prophecy* (as n. 8 above), 521-22, the five earliest manuscripts containing the *Praemissiones* (all from the late thirteenth century or very early fourteenth century) appear to be: 1.) Vat. lat. 4959; 2.) a manuscript now either in the state archive or University Library of Wrocław, formerly Görlitz, Milich'sche Bibliothek, Cod. membr. fol. N. 8 (I learned of this from the Nachlass of Herbert Grundmann); 3.) Perugia, Bibl. S. Pietro 15; 4.) Rome, Bibl. Vittorio Emanuele 1502; 5.) Vat. Ross. 552. Almost certainly all of these were executed in south or central Italy, but their exact original provenances remain elusive: Vat. lat. 4959 came to the Vatican from the collection of the south Italian Cardinal Guglielmo Sirleto (1514-85) and apparently originated in the Kingdom of Naples (see f. 61^{vb}: a gloss reading 'rex ladiz' in a fifteenth-century hand), but exactly where I cannot tell; the Görlitz MS according to notes made by Herbert Grundmann is closely related to Vat. lat. 4959; the Perugia MS definitely was not executed at the Benedictine monastery of S. Pietro where it currently is housed since the last column of the last leaf is ripped out; Vitt. Eman. 1502 was apparently copied in Calabria (Di Gioia, 109-110), but where is unknown; and the closest I can come to determining provenance for Vat. Ross. 552 is to observe that the sixteenth-century marginalia on f. 13^r ('De Marchiae Anconitana'; a finger pointing to the word 'Spoleto') suggest that the MS was located in east-central Italy at that time.

illustrations, we find that the descriptive texts descend with modifications from those accompanying the dragon figure in Vat. lat. 3822 but that the visual conception is almost entirely different. (See figure 4.) The most obvious change is that the seven heads of the dragon are now all the same size, with all being so small in proportion to the body that they look rather harmless—indeed faintly comical. As in Vat. lat. 3822, the seventh head is still labelled Frederick II, but with the memory of the living Frederick fading, the Emperor literally and figuratively no longer spits fire. Instead, the visual emphasis in the dragon figure resides in the snakily coiling tail. As in Vat. lat. 3822, this stands for an interchangeable ultimate deceiving Antichrist or Gog, but now nothing is said about the ultimate Antichrist coming from Frederick II's 'third nest': the legends make clear that there will be a direct line of persecutors running from Frederick's grandfather, Frederick I, until Antichrist/Gog, but they are no more specific than that⁶².

Accordingly, one must conclude that although Franciscan Joachites in the early 1260s remained dedicated to fighting Frederick II's descendants—most prominently Manfred—and although they were still awaiting the great Antichrist, their earlier fervor had cooled. Frederick II was reduced in their schemes to being little more than one of many German imperial persecutors, and the expectation that the 'mysteries of iniquity' would be revealed momentarily was no longer prevalent⁶³. No doubt in addition to the fading memory of the Emperor, the passage of the year 1260 without notable incident was the major turning point in the cooling-off process, for the 'mysteries' were supposed to have been 'revealed' in 1260, but they patently were still shrouded in enigmas. Regarding the effect of the passage of the year 1260, Brother Salimbene may be adduced as a witness for the last time, for after 1260 he cast off

⁶² In what I presume to be the two earliest extant copies—Vat. lat. 4959, f. 2^v, and Perugia, S. Pietro 15, f. 3^v—the legend over the seventh head reads 'Fridericus [Fredericus] secundus venit in proximo ruiturus, et *alius nondum venit* [Rev. 17:10]', and that under the tail reads: '*stringet caudam suam quasi cedrum* [Job 40:17] cum quo Antichristus propheta docens mendacium venturus [est?] in cauda'. (The Perugia MS in both cases has extraneous additions.) In both MSS the side text enumerating the seven heads of the dragon gives 'septimum ab eo [Fred. I] usque ad Antichristum cum successione sua', whereas in Vat. lat. 3822, f. 5^v, the same passage reads 'septimum ab eo [Fred. I] usque ad Antichristum, scilicet Fredericum secundum cum successione sua'.

⁶³ Note that around the first days of September of 1258 the eschatologically obsessed Gerardino of Borgo San Donnino thought that the 'revelation of the mysteries' was 'even then' beginning in the deprivations of the Ghibelline tyrant Ezzelino da Romano but identified the current candidate for the imperial title, Alfonso of Castile, as 'absque dubio Antichristus', rather than any of Frederick II's Hohenstaufen descendants: see Salimbene, 456.

his Joachism entirely, stating in a well-known remark that 'after the death of the ex-Emperor Frederick and the passing of 1260 I completely abandoned that doctrine and am now disposed to believe only what I can see'⁶⁴.

Thus ended a Franciscan Joachite generation. In summary, a period of intense anti-imperial Franciscan Joachism can be dated to the years between 1247 and 1260, when first Frederick II and then his heirs were thought to be on the verge of fulfilling the final manifestation of evil before the advent of Joachim of Fiore's marvellous earthly Sabbath. During this time Joachite ideology became a dynamic impulse directly affecting the course of human events. Thereafter, however, the Joachite obsession subsided, and when Joachism arose again to affect the conduct of Franciscans a few decades later it took an entirely different turn⁶⁵.

Department of History
Northwestern University
Evanston, IL 60201
U.S.A.

⁶⁴ Salimbene, 302-303.

⁶⁵ I refer to the Spiritual Franciscan tradition initiated by Peter Olivi which focused more on resisting an Antichristian pseudo-pope than an Antichristian Emperor. Note that according to David Burr, 'Bonaventure, Olivi and Franciscan Eschatology', *Collectanea Franciscana*, 53 (1983), 23-40 (26), when Olivi considers the identity of the imperial aspect of Antichrist in his *Lectura super Apocalipsim* he 'refers to speculations concerning a descendent of Frederick II, but shows no great interest in this possibility'.

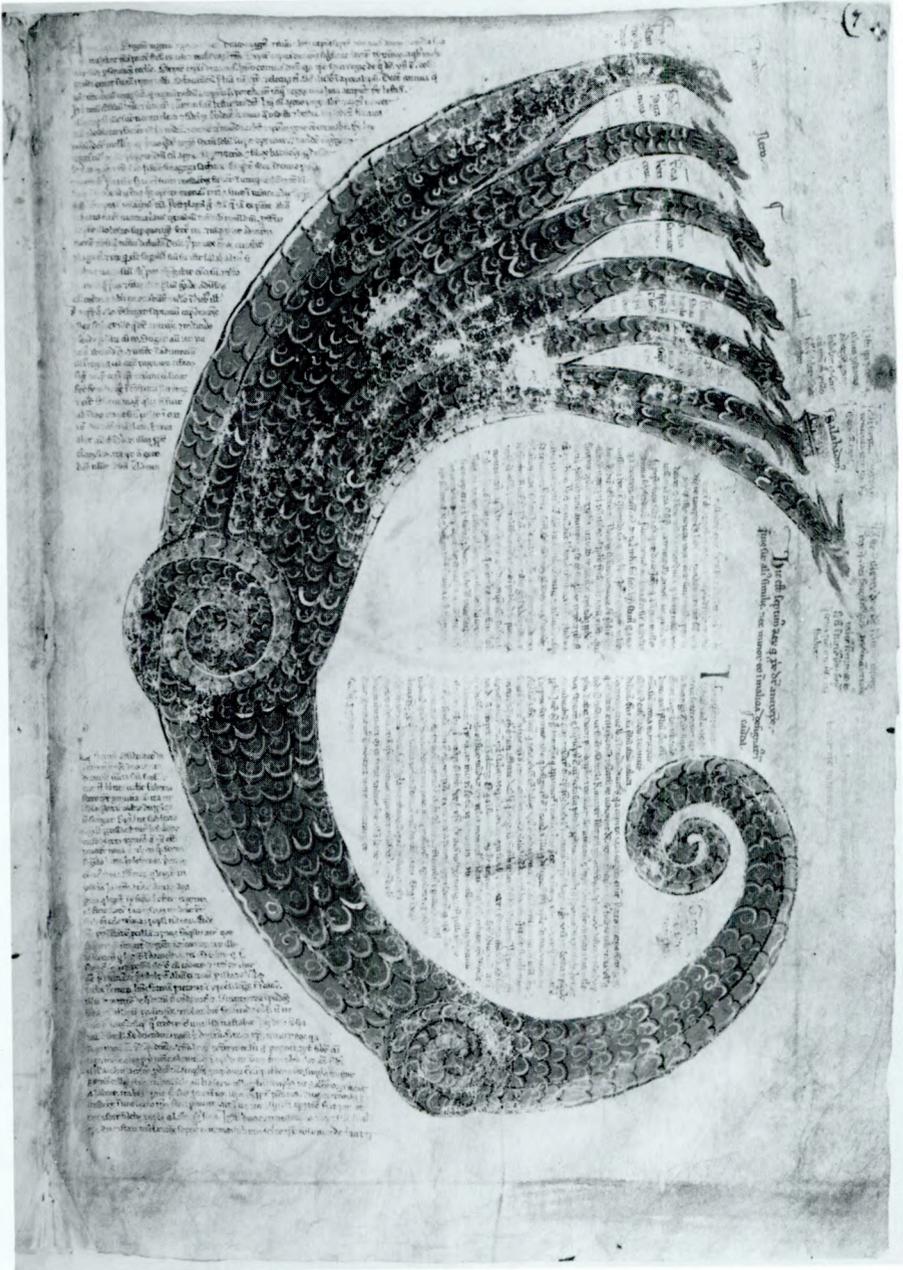


Fig. 1. The seven-headed dragon from the *Liber figurarum*, as represented in MS Oxford, Corpus Christi College, f. 7^r, a copy executed in Italy in the first third of the thirteenth century. (By permission of the President and Fellows of Corpus Christi College, Oxford.)

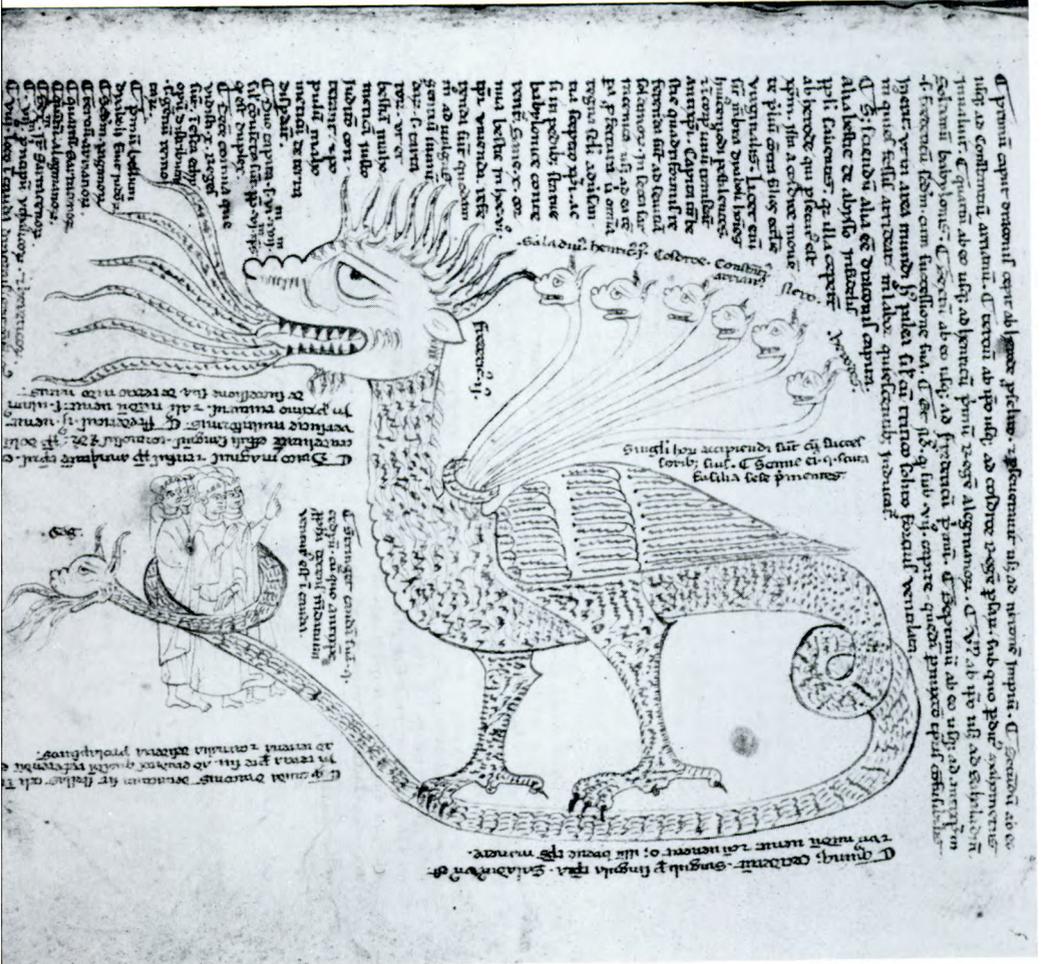


Fig. 3. The dragon figure from MS Vaticanus latinus 3822, f. 5r. (By permission of the Biblioteca Apostolica Vaticana.)

GEORGE MARCIL

THE ENEMIES IN ANGELO CLARENO'S HISTORY
OF THE FRANCISCAN ORDER

The *Historia Septem Tribulationum* written by Angelo Clarenò is an important document for the study of the early history of the Franciscan Order. It is interesting for a number of reasons: it covers the early, life-filled development of the Franciscan movement, it is highly biased, full of passion and it contains many stories well narrated.

My own principal interest in the *Historia* is that it is structured according to a Joachimistic pattern. That needs some explaining. My vision of Joachimism supposes a highly complex system of ideas which enthusiastic followers use only in part. One follower uses one fraction of Joachim's ideas; another follower uses another fraction. Alexander Bremen, Gerard of Borgo San Donnino, Bonaventure, Olivi are all Joachimists, but they are quite different one from the other¹. They all structure their understanding of the past and present in a recognizably Joachimistic way, yet their interpretations don't agree. Their visions of the future differ as well.

Angelo Clarenò was one such Joachimist. I don't believe he was a very serious student of Joachim or of Joachimism. He was drawn to the seven periodized pattern of history, but not by much else. He chose his small fraction of the Joachimist package; he both used and transformed these ideas, showing creativity in interpreting the historical data he was concerned about.

Even the name, Joachim, does not appear much in the *Historia*². When it is brought up, it is in some kind of report³. The name is not

¹ These are all Friars Minor. Alexander Bremen, *Expositio in Apocalypsim*, ed. by Alois Wachtel (Weimar, 1955). Gerard of Borgo San Donnino, *Liber Introductorius ad Evangelium Aeternum*, destroyed. Bonaventure, *Collationes in Hexaëmeron*, col. XVI, nn. 14-31, in *Omnia Opera* (Quaracchi, 1891), V, pp. 405-9; cf. Joseph Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, trans. by Zachary Hayes (Chicago, 1971). Peter John Olivi, principal writings unpublished; cf. Raoul Manselli, *La 'Lectura super Apocalypsim' di Pietro di Giovanni Olivi* (Roma, 1955).

² The name of Joachim appears only four times in the letters of Angelo. Cf. Lydia von Auw, *Angeli Clareni, Opera I, Epistole* (Roma, 1980).

³ Throughout this study I have used Angelus a Clarino, *Chronicon seu Historia Septem Tribulationum Ordinis Minorum*, ed. by Albert Ghinato (Roma, 1958). The name of

mentioned for any specially broad interest Angelo wants to show for Joachim or for his writings.

There are actually two sets of ideas in the *Historia* that are undisputably Joachimistic. One, as already mentioned, is the seven periods of history arranged with a historical content corresponding to the Old and New Testament histories as viewed by Joachim. In the *Historia* the first period tells the story of Francis, a Moseslike or Christlike figure, setting about to compose his gospellike rule. The second period is concerned with martyrdoms, and is centered around the first twelve disciples of Francis. The third period turns to the problem of studies in the Order, showing some parallel to the period of the doctors versus the heretics. The periods continue to develop with increasing intensity and still with some dependence on the Joachimistic form. The seventh period announces the beginning of the millennium. Angelo himself has arrived at peace and thinks he can perceive the age of peace on the horizon both for the Church and the Franciscan Order.

The second set of Joachimistic ideas refers to the struggles or tribulations. The attitude of Joachim is fairly well balanced, offering a blend of optimism and pessimism. Bonaventure, to use another example, is pronouncedly optimistic. In his Joachimistic vision of history one finds a strong stress on the good things happening. The tribulation idea, however, seems to suit the perspective of Angelo. His view of history accentuates, even exaggerates, the epic battles and the persecutions in the development of the Order. Each of the seven periods, the seventh being a special case, is marked by a battle which indeed characterizes the period⁴.

But the *Historia Septem Tribulationum* has some interest for us also because of Angelo's independence and creativity. He is familiar with the content of the Old and New Testament histories; he knows them perhaps from his contacts with Ubertine of Casale or perhaps because he read some of Olivi's works⁵. Angelo is certainly not taken up with the

Joachim comes up in this work in connection with Gerard of Borgo San Donnino, John of Parma and Peter John Olivi on pp. 114-16, 124-26, 133.

⁴ The Joachimist *Figura* of the seven headed dragon is a simple review of the seven periods showing the possibility of stressing one aspect of the world's history. Cf. Leon Tondelli, *Il libro delle figure dell'abate Gioachino da Fiore*, I (Torino, 1940), tav. 14.

⁵ Angelo seems to be in harmony with Peter Olivi, the intellectual of the spiritual movement. The sixth period of New Testament history is named by Olivi the time of 'full gospel living'. That fits Angelo's conception for his whole book. As to Ubertine, his vision of history is also dependent on Olivi; cf. *Arbor Vitae Crucifixae Jesu*, introduction and bibliography by C. T. Davis (Torino, 1961), part V.

scriptural foundational work of the theory, nor is he interested in repeating the biblical stories. He merely wants to use the Joachimistic construct to tell the history of the Order of Friars Minor and to connect it to some degree with the history of the world⁶. What he is doing is quite new, but it is also very limited in scope.

The Positive Thrust of the *Historia*

To get deeper into the *Historia Septem Tribulationum* one has to understand the author. Angelo Clareno was possessed by a very particular conception of the Franciscan Order. His entire career was a painful struggle to arrive at, live by, defend and propagate his conception of the Franciscan life. The *Historia* is one of his attempts to tell and to justify his life as a Franciscan.

He joined the Order in the Marches of Ancona and got mixed in early with an older group of friars who began to instill in him a particularly rigid conception of Franciscanism. He names three of these men: Peter of Macerata, Thomas of Tolentino and Traymundus⁷. Without going into the details of what the three were fighting for, it is a fact that Angelo sides with them and as a result of his decision he is incarcerated with them for a number of years. So, early in his career he pays for being part of the spiritual movement that was taking shape.

His life then becomes involved in an almost endless series of exiles and battles. There is a mission into Armenia, disappointing ties with Pope Celestine, a self imposed exile into Greece, a flight to Sicily for some of his group, a heresy trial there, a confrontation with the major segment of the Order and with Pope John XXII at Avignon and a final exile at Subiaco. Possessed by an unpopular idea, Angelo struggled to preserve it despite the opposition. Undoubtedly he wrestled even internally to clarify and reinforce his vision.

The program of the spiritual party was that to be an authentic Franciscan one has to live by the rule of St. Francis interpreted in its most literal sense; one also has to take into account the testament of St.

⁶ Calculating the number or the extension of a particular period in a Joachimist framework is always problematic. Periods are even expected to overlap. Old Testament history overlaps into New Testament history to refer to one large example. How does the periodic development of the Friars Minor history relate to or fit into the New Testament periods? Certainly, the sixth period of New Testament history, according to Angelo, begins with the advent of Francis and Dominic; cf. *Historia*, p. 186 and p. 197. But that is also where his own book begins, with the life of Francis.

⁷ *Historia*, p. 152.

Francis, which among other things stresses the literal interpretation⁸. These two points carry with them other obligations, in particular a serious minded practice of poverty, but still the first two points are the focus.

With that clarified the *Historia* can be seen doing a number of things. One, it tells in story form the spirituals' version of the writing of the rule. This explains the rule's being a sacred document, inspired and ratified by Christ in a special way. It brings forward also the testament as the most forceful statement of St. Francis' intention throughout his life. Two, the *Historia* is a sympathetic account of the lives of the spiritual party heroes—Bernard, John of Parma, Peter John Olivi, Peter Macerata, Ubertine of Casale. These and lesser figures were the men who lived by the party policy and suffered because of it. Three, the *Historia*, even after the party has been terminated, can still speak about hopes for the future.

Some of the Enemies in Angelo's *Historia*

Let us get now to those who were opposed to the spiritual party, opposed both to its members and to what it stood for. I will only mention Elias and Bonaventure, and say a bit about the community and the devil. Then I will conclude with a remark about Antichrist.

Angelo is a simple man, capable of strong love and fidelity; but capable of violent hate as well. His friends he speaks of only with respect and loyalty, defending their every move. His enemies and those of his party he describes in the blackest terms. The Joachimist seven period framework, in this regard, does not seem to help Angelo's objectivity as a historian. His friends fit into the heroic scheme; but the enemies too are easily enlarged to fit the dramatic setting.

Brother Elias, a good case in point, takes up a lot of room in Angelo's narrative, appearing both in the first and second tribulations as the major enemy. Everything that is said of him is negative. When Elias was only the Vicar of the Order, he led other ministers provincial to the feet of St. Francis to prevent his writing the *Regula Bullata* (that sacred and inspired document). After the death of St. Francis and once Elias was elected minister general, he felt he was free to give the Order a whole new laxist direction, one that he thought was prudent. He went before Pope Gregory and deliberately lied to him to gain official ratification of his program, and to get added authority to persecute any opposition. Elias

⁸ *Historia*, p. 64, 'Propria vera, pura et fidelis ac spiritualis regulae observantia et intelligentia est observantia litteralis'.

then became responsible, even if only indirectly, for the death of Caesar of Speyer, one of the spiritual party martyrs.

This bleak image is reinforced by some well chosen adjectives. Elias conducted a 'Neronian' persecution. He was like a lion, but not the one from Juda. He was an imitator of Francis, but only in his blindness.

Little or nothing tempers Angelo's image of Elias⁹. Consequently, more than any other writer, he creates the question, why did Francis hold Elias in such esteem. Brother Bernard knew the harsh, stubborn personality of Elias; why didn't Francis¹⁰? And what about the building of the Sacro Convento, the shrine for the body of St. Francis? Is Elias to get any credit for this? Not a word is said of the building project except indirectly, because St. Anthony of Padua comes to Assisi, making a pilgrimage to the relics of St. Francis¹¹. He is mentioned because he suffers for his visit to Assisi.

St. Bonaventure is another of Angelo's enemies. He was minister general for sixteen rather active years, most of those years given a silent treatment. Indirectly we are told about the destruction of the early biographies of St. Francis whose spirituality had become unpopular; this made way for Bonaventure's own *Legenda Maior*¹². We learn that Bonaventure was elected only because of a suggestion by John of Parma. This serves to set up the longest description of all: the very cruel and unjust trial Bonaventure staged to test John of Parma's orthodoxy, 'the not so wise man (Bonaventure) testing the saint (John of Parma)'¹³.

Nothing is said about Bonaventure's other activities or policies. There is nothing about the *Constitutions of Narbonne*, nothing about Bonaventure's preaching around the Order, or about his writings, his concern for the spiritual quality of studies, his work in defense of poverty. We are told, in another context, that Ubertine of Casale spent an extended amount of time on Mount Alverna where he produced his justly famous *Arbor Vitae Crucifixae Jesu*. But we are not reminded that Bonaventure went there before Ubertine and wrote the far more influential *Itinerarium Mentis in Deum*.

A long part of the narrative concerned with Bonaventure is taken up with a vision that Brother James has portraying Bonaventure going after

⁹ John R. H. Moorman who does a fine review of the term of office of Elias reads one compliment in the text of the *Historia*, 'There was in him a rare prudence'. Cf. *A History of the Franciscan Order* (Oxford, 1968), p. 103.

¹⁰ *Historia*, p. 83.

¹¹ *Historia*, p. 84.

¹² *Historia*, p. 100.

¹³ *Historia*, p. 127.

John of Parma with steel-sharp talons. Only the intercession of St. Francis tempers and disarms the attack of Bonaventure¹⁴.

A last point about Bonaventure: he is made Cardinal. In this tract that is an ambiguous honor. Angelo has great respect for the hierarchy; still whenever some friar is elevated into the hierarchy in the *Historia* it is after we learn of some misdeed of his. There are several cases: Crescentius of Jesi, Jerome of Ascoli, Matthew of Aquasparta, John of Murrovale. The simplest case is Jerome, the minister general, who later became Pope Nicholas IV. He gets elevated after we are told that he burned an early tract composed by Peter Olivi (he later says, to keep him humble)¹⁵.

Another great enemy of Clareno is the larger nameless community, the many that constantly harass the heroic few. The community is ultimately responsible for all the dark deeds from the third tribulation onward. The community forces John of Parma to resign; brings Bonaventure to persecute John of Parma; pursues the spirituals when they are at peace in Armenia, then in Greece and later in Sicily. The community forces the confrontation with John XXII and argues in his presence beating down the spirituals by unfair *ad hominem* arguments.

Some few names are called out on occasion: John of Murrovale, first as theologian opposed to Peter Olivi, then as minister general, later as Cardinal with continued power to rule the Order; Matthew of Aquasparta, minister general; Thomas of Adversa, Dominican inquisitor in Sicily, who was first sympathetic to Liberato and the other spirituals, but was influenced to change his stance; friar Bonagratia of Bergamo, one of the relentless spokesmen of the community cause.

There was one driving idea, one fidelity behind the way Angelo Clareno lived and behind his writing of the *Historia*. He had a forceful notion of what was good and recognized those who were opposed to his vision. It mattered little what their names were, Elias or Bonaventure, or whether it was the whole nameless community. Behind all these people, as a medieval thinker, Angelo could see the devil. I counted some fifteen distinct reflections on the forces of evil: on Lucifer, on satan, on the agents of hell¹⁶. These reflections often appear at the end of a chapter to explain the tribulation.

¹⁴ *Historia*, p. 121. The vision of Brother James contains still another image creating device. A cup of the spirit of life is distributed. John of Parma drinks everything that is offered him, Bonaventure takes only a part of it, spilling the rest on the ground.

¹⁵ *Historia*, pp. 131-32.

¹⁶ *Historia*, pp. 52-54, 59, 69, 70-71, 85-86, 129, 141, 173, 183, 186-87, 188, 196-99, 204, 205, 217-18.

Let me refer to only one pertinent reflection. It should be clear to anyone who has thought about the history of the Franciscan Order that rapid growth was one of its serious problems. The Order defined itself at the beginning by its simplicity and poverty. Those were its most attractive traits. But precisely as it prospered those characteristics were threatened. Thomas Celano, however, in the first chapter of his *Book of Miracles* lists the rapid growth as a great miracle. Angelo Clareno isn't ready to wholly accept that assessment. Miracles properly so-called come from God. The rapid growth is what created mediocrity in the Order; it is what created the community. Clareno thinks, in strong part the swelling of the numbers comes from the devil. The devil purposely inspired mediocre people to join the Order to ruin its consistency, to weaken it¹⁷. At the beginning St. Francis was the only one to admit candidates. He had a discerning eye; he rejected candidates who were unworthy. When ministers provincial were allowed to admit candidates, they were easily impressed by numbers and did not properly screen the new recruits. Then it was easy for the devils to infiltrate the Order and fill it with unworthy people.

CONCLUSION

Angelo Clareno structured his history of the Franciscan Order according to a Joachimistic pattern. In seven periods which he calls tribulations he reflects on the careers of the heroes of the spiritual party. The seven periods give him a structure also to speak about the enemies, the persecutors of himself and his friends.

But a Joachimistic history calls for a characteristic mention of Antichrist. Antichrist should appear toward the end of the sixth period. After his appearance comes the millennium which itself concludes with one last and epic battle featuring Antichrist again.

Angelo does not make much use of the word 'Antichrist'. In fact I have found only seven distinct passages where the word is used and of the seven, two alone are truly pertinent.

Two of the uses say that someone is a precursor of Antichrist, that he does evil in a way that is worthy of Antichrist though his time has not come¹⁸. Three more uses of the word are adjectival, in the sense that some deed is antichristian or opposed to christian principles¹⁹.

¹⁷ *Historia*, pp. 53-54.

¹⁸ *Historia*, pp. 69 and 156.

¹⁹ *Historia*, pp. 180, 184 and 187.

One of the two remaining and historical references comes in the middle of the sixth tribulation, just before the Council of Vienne and the later confrontation in the presence of Pope John XXII. No special definition of the word 'Antichrist' is given. No person or group is clearly pointed at.

... there were schisms, disputes between the religious Orders and the secular clergy, wars between Christian nations, apostasies, rebellion against all forms of authority, the loss of trustworthiness and the general decline in holiness. The service of satan seemed to be the order of the day. This spread of error and heresy, these divisions within the Franciscan Order were foreseen and prophesied by St. Francis. He also prophesied that Antichrist would make his first attack shortly thereafter²⁰.

This passage is admittedly vague. But it functions in such a way as to say: the time of Antichrist is now; let he who can understand, understand. Angelo then goes on to describe the meeting and its sequel when the spiritual movement, once and for all, was crushed (the worst thing that could have happened, according to him).

The remaining passage is in the concluding paragraph of the book. It comes just where one would have a right to expect it, as a reference to the final battle with Antichrist at the end of the world. The statement is hope filled and declares simply: 'Antichrist will not prevail'.

The Franciscan Institute
St. Bonaventure University,
New York.

²⁰ *Historia*, p. 198; '... schismata et divisiones in saecularibus clericis et religiosis, et praeliorum in christianitate multiplicatio, et apostasia et discessio ab utroque imperio, virtutum privatio, sanctorum diminutio, Satanae ex iis apparet amplior solito solutio, errorum et haeresum multiplicatio, Ordinis Minorum a sancto Francisco praevisa et praenunciata divisio, quam divisionem post non longa tempora sequitur antichristiana vexatio, iuxta praefati sancti praedicationem propheticam ...'. The translation was done by the author of this article who hopes to publish in the near future a complete and annotated translation under the title, *The History of the Seven Tribulations of the Franciscan Order*

ANNIE CAZENAVE

LA VISION ESCHATOLOGIQUE DES SPIRITUELS
FRANCISCAINS
AUTOUR DE LEUR CONDAMNATION

L'espoir de renouveau lié à une attente eschatologique prend une tonalité particulière dans le Languedoc du XIV^e siècle où la lecture d'écrits prophétiques engendre le rêve d'états organisés selon la seule loi de l'Évangile: posant le principe d'une correspondance entre le temps historique et les séquences de l'Apocalypse, ces écrits annoncent la rupture du sixième sceau et les troubles et changements messianiques de cette ère nouvelle. Or, de telles spéculations, d'origine ecclésiologique, reprennent vigueur sous la plume de Pierre Jean Olieu et de ses disciples précisément au moment où les théologiens se détournent de l'exégèse prophétique¹. La série des condamnations qui les frappent visent d'abord, par suite de l'hésitation sur leur bien-fondé, les conséquences de ces théories chez ceux qui les professent, et qui, pendant douze ans, s'ils ne se soumettent pas, durcissent en réaction leur attitude. En 1329, enfin elles touchent au fond du problème, c'est-à-dire l'interprétation de l'Apocalypse².

Entretemps s'est produit un dérapage, dû à la fois aux poursuites, qui transforment les déviants en rebelles, à des effets de lecture, car ils cherchent leur justification dans les textes, et au déplacement de génération et de milieu. L'attente de ce nouvel âge engendre d'une part, en particulier chez les Franciscains spirituels, une ascèse destinée à en hâter la venue, de l'autre, à cause des troubles qui doivent le précéder, une

¹ G. Lobrichon, 'La prophétie baillonnée: remodelage de l'idée de prophétie en France au XII^e siècle', dans *Prophétie, littérature apocalyptique et messianisme*, colloque (Paris, 1983), à paraître. Sur le messianisme des Spirituels languedociens: R. Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza* (Rome, 1959); M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (Oxford, 1969). La bibliographie est donnée par B. McGinn, 'Apocalypticism in the Middle Ages: An Historical Sketch', *Mediaeval Studies*, 37 (1975), pp. 252-286; id., 'Awaiting an End: Research in Medieval Apocalypticism, 1974-1981', *Medievalia et Humanistica*, n.s. 11 (1982), pp. 263-289.

² Condamnation du 27 mars 1329, Avignon, H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, T. I (Paris, 1889), p. 322; soixante articles extraits de la Postille en 1318, p. 239.

réflexion et des comportements politiques, dont l'expression prend des formes différentes chez les princes et les bourgeois. Pierre Jean Olieu a adapté à son ordre et à son temps les idées de Joachim de Fiore sur le déroulement et la durée du monde, ses disciples continuent son système en l'introduisant dans leur propre succession temporelle sous la figure de l'Ange du sixième sceau. Leurs contradicteurs, au contraire, nient toute corrélation entre l'histoire humaine et le texte sacré, et la possibilité de prédire la venue de l'Antéchrist³.

Les spéculations sur le temps ont en effet inspiré ces écrits annonçant l'imminence de la fin du monde, les tribulations et les troubles politiques devant précéder la régénération ultime. La *Postille sur l'Apocalypse* de Pierre Jean Olieu déchiffre dans les événements celestes le sens de l'histoire humaine, contenue dans celle de l'Église; elle établit un rapport entre ces images et les faits qu'elles symbolisent. Ainsi les séquences de l'Écriture scandent la durée des épisodes terrestres. Dans la réfutation rédigée par l'un des censeurs d'Avignon, Gui Terren, on peut lire d'importants fragments de cet inédit du moins les passages jugés hétérodoxes, cités pour être contredits⁴. Force de modifier la vision de Joachim, qui avait prévu la fin du 2^e âge pour 1260, Pierre Jean l'actualise: à la vision trinitaire de l'abbé calabrais, il superpose une vision christocentrique, et sous sa plume les acteurs du renouveau, les 'hommes spirituels', de moines sont devenus franciscains.

Joachim pour prédire l'avènement des temps nouveaux cite le verset: 'le ciel disparut comme un rouleau qu'on roule' (*Ap.* 6,14), expliquant par là que le mouvement s'inverse alors, ce qu'il image par comparaison avec la Fête des Saints Innocents: comme les enfants prennent ce jour-là dans le chœur la place du clergé, de même, aux derniers jours, les vieillards laisseront la primauté aux enfants⁵. Pierre Jean Olieu lie ce

³ Condamnation de Tarragone, en 1316: 'in omnia enim iste de propinquo adventu Antichristi et determinato tempore finis mundi temerarie et erronee locutus est contra Scripturam sacram et doctores ejus sive expositores et in quibusdam quae in hiis libellis dixit, jan apparuit falsus denuntiator', cité par J. Pou y Marti, *Visionarios, Beguinos y Fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, (Vich, 1930). Sur l'Ange du sixième sceau, A. Cazenave, 'L'Ange du sixième sceau, le renouvellement du monde selon les Spirituels franciscains languedociens', Congrès de la S.I.E.P.M. (Louvain, 1985), pp. 893-902.

⁴ *Reprobatio operis catalonici*, Paris, B.N. lat. 3.381^A (provient de la bibliothèque des papes d'Avignon). Les passages cités ne sont pas reproduits dans l'édition partielle d'I. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters* (München, 1890), t. II, pp. 527-585.

⁵ H. Mottu, *La manifestation de l'esprit selon Joachim de Fiore* (Neuchâtel-Paris, 1977), pp. 230, 262. L'idée de retour à l'enfance à la fin du monde vient des oracles sibyllins, cf. H. Jeanmaire, *La Sibylle et le retour de l'âge d'or* (Paris, 1939), p. 126.

thème du retournement effaçant la vieillesse du monde à celui du nouveau succédant à la décadence. Le troisième âge, l'âge de l'Esprit, qui doit venir après celui du Fils comme celui du Fils a supplanté celui du Père, cet âge commence avec l'ouverture du sixième sceau. L'impureté de l'Église charnelle, l'abondance des méchants et la rareté des bons désignent l'instant présent comme le moment de l'ouverture du sixième sceau, qui met fin au cinquième état. Sous l'autel de Dieu les âmes des justes attendent que leur nombre soit complété pendant les sixième et septième états; ce sont, on s'en souvient, les âmes des martyrs, ce détail annonçant le retour des persécutions⁶.

L'avancement du temps, selon Joachim semblable à l'ondulation d'un serpent, est vu par Pierre Jean Olieu d'une façon plus cosmique, comme une rotation: l'Église tout entière a la forme d'une sphère, de sorte que, par retour sur la circonférence, les temps derniers confinent aux temps de la primitive Église. De cette proximité naît la régénération de l'Église à venir. Car Dieu a ordonné deux primautés, l'une, usée, de l'origine de l'Église jusqu'au sixième état exclusivement, l'autre du sixième état jusqu'à la fin du monde. À l'Église de Pierre doit donc succéder l'Église de François. Ce système respecte la périodisation médiévale de l'histoire universelle, dont il se sert pour établir une correspondance entre les visions de l'Apocalypse et les événements du passé, puis le cours du présent, enfin déchiffrer prophétiquement la fin des temps. Le texte sacré donne donc la clé de la durée terrestre, ainsi entièrement transposée dans l'ordre du ciel:

ponit duo primatus, unum a principio nascentis ecclesie usque ad sextum statum exclusive, secundum a sexto statu usque ad finem mundi, intendens quod sicut Deus in temporalibus ordinavit in mundo diversas monarchias sibi invicem succedentes, transferendo regnum de gente in gentem propter injusticias, sicut a Caldeis ad Persas, postea ad Grecos, deinde ad Romanos, ita quod prima monarchia destructa sequens edificabitur sicut patet dominum Christum in septimo statu VII in quatuor bestiis, sic iste intendit quod primatus datus esse Romam propter eius scelera debet sibi auferri et transferri ad ecclesiam spiritualem et illa de novo debet accipere primatum et regnare usque ad finem mundi.

⁶ *Apoc.* 6.9. Ce thème se rencontre fréquemment dans l'art paléochrétien et 'mozarabe', où il perpétue le souvenir des persécutions (M. Mentré, 'Les représentations d'autel dans les manuscrits hispaniques du haut Moyen Age', *Cahiers de Cuxa*, 13, 1972, pp. 111-124). Dans le premier sermon de Jean XXII traitant de la vision béatifique, il considère que les âmes des justes seront sous l'autel de Dieu jusqu'au jour du jugement (et non au ciel), c'est-à-dire sous la protection et la consolation de l'humanité du Christ, et qu'elles seront sur l'autel après le jour du jugement, où elles pourront contempler la divinité du Christ (edit. M. Prados, *Archivo Teológico Granadino*, 23, 1960).

Ainsi Pierre Jean Olieu identifie les quatre Bêtes aux quatre royaumes antiques, mais ne voit, depuis la venue du Christ, d'autre 'primauté' ou 'monarchie' que celle de l'Église, qu'elle soit romaine ou spirituelle⁷. Il glisse d'ailleurs de l'empire à l'Église, en affirmant la continuité de Rome, pour l'assimiler à la Grande Bête comme ailleurs à Babylone, ce qui justifie en effet la primauté de Rome dans le cinquième état.

Mais celui-ci touche à sa fin. C'est évidemment cette irruption de l'Apocalypse dans le temps qui forme à la fois le sens de son message et la raison de sa condamnation : Hugues de St-Cher, par exemple, interprète toute l'Apocalypse au futur⁸. Olieu situe précisément le moment qu'il vit, le place entre l'ouverture du sixième sceau, qui est pleinement rompu, et la sonnerie de trompette du sixième ange, et l'explique par la *defluxio* générale qu'il constate, et qui semble bien correspondre, dans l'image de la sphère, à la courbe descendante. Le geste de l'Ange dans le ciel va donc coïncider avec de graves désordres sur terre.

Devant l'imminence de ces bouleversements il importe de s'y préparer fermement. Tel est le sens de la lettre que Pierre Jean Olieu envoie en 1295 aux fils du roi de Sicile, retenus en otages en Catalogne, qui l'avaient invité à leur rendre visite. Il s'excuse de ne l'avoir pu, empêché par des intrigues et la défiance du ministre général, et leur adresse donc à la place cette épître qui expose bien l'essentiel de sa pensée. Il constate d'abord que l'ordre de l'univers, comme le grain des semailles qui doit mourir pour renaître, est une constante transformation. 'Le cours universel et le flux de tous les changements et mouvements naturels, en vertu duquel la corruption d'un être est la génération d'un autre', la capacité de la matière de parvenir à la forme, sont la loi organisatrice de l'univers. C'est sur cette loi qu'il va fonder son argumentation.

Une méditation sur l'humilité, racine de toute grâce, le mène à la renaissance ; à l'exemple du Fils de Dieu mort sur la Croix, et comme l'enfant né des entrailles de sa mère, les prisonniers sont rendus à la liberté. Il insiste donc sur l'engendrement des événements perpétuellement sortis les uns des autres dans une progression où l'ombre précède la

⁷ F° XLIV : 'Sextus status ... sicut finis prior et tanquam unicus novi seculi, evacuans quoddam vetus seculum sicut status Christi evacuavit vetus testamentum et vetustatem humani generis ... sic tamen quod septimus status sexti sit idem cum septimo statu totius ecclesie' (1^{er} article). Le deuxième chiffre correspond à la subdivision du système joachimite.

⁸ Dominicain, il est précisément l'un des maîtres chargés d'examiner les œuvres d'Olieu. Son commentaire de l'Apocalypse (éd. Lyon 1645), est conservé en manuscrit à la Bibl. Mazarine, ms. 155, et à la B.M. de Poitiers, ms. 14. L'ouverture du sixième sceau n'est que la préfigure des persécutions futures.

lumière: 'c'est ainsi que l'Église du Christ fut conçue dans le sein de la synagogue'. Son insistance sur la nécessité de la souffrance et des épreuves n'est pas exhortation de circonstance faite à des prisonniers, mais le centre du message. Car Olieu considère que le temps est venu de la lutte pour le Christ: 'comme l'armée d'Israël sortit de la servitude de l'Égypte en traversant la Mer Rouge à pied sec, ainsi l'armée entière des élus, échappant à l'exil de ce monde et au pouvoir tyrannique du diable par la voie de la mort corporelle, se rassemble et monte aux royaumes célestes'. Voilà, en fait, l'armée de ses désirs. S'il prône la nécessité de la souffrance, c'est qu'elle permet la purification: la loi de justice comme la loi de grâce exigent le rachat. Seuls peuvent vaincre ceux qui ont été éprouvés. Et il en arrive à son appel: 'Courage, chevaliers de noble race! Armez-vous pour le combat! ... Maintenant que le sixième sceau est pleinement rompu, tandis que les étoiles se détachent du ciel, il faut que le soleil et la lune s'obscurcissent et que la terre tremble avec tant de violence que montagnes et îles vacillent sur leurs bases'. Au son de la trompette l'armée du Christ va avoir à livrer bataille aux deux cents millions de cavaliers qui vont se déchaîner contre elle. Le contenu de la sixième coupe, déversé dans le fleuve Euphrate, met cette submersion de la terre, où Babylone sera engloutie, en relation avec le thème du Déluge, auquel seule l'arche a échappé. Et de nouveau Genèse et Apocalypse se conjuguent, après l'arrêt des eaux, par le rapport entre la colombe messagère de paix et l'ange envoyé du Dieu vivant pour rassembler les foules devant le trône de l'Agneau. Il promet donc la paix après les tribulations⁹.

En écrivant à des princes, qu'il juge investis d'une mission providentielle, pour leur révéler ces luttes prochaines, Pierre Jean Olieu respecte la tradition, comme le fit Joachim de Fiore en prophétisant sur la Croisade devant Richard Cœur de Lion¹⁰. Sa vision de l'humanité entièrement soumise au règne de l'Église rend d'ailleurs toute naturelle cette adresse. Et, en effet, il est incontestable que cette lettre a modifié la destinée de ces princes et de leur peuple. Des trois frères, l'aîné se fit franciscain et fut canonisé sous le nom de saint Louis d'Anjou, et lorsque le second, Robert, hérita du royaume de Naples, les royaumes de Naples et de Majorque, unis par une double alliance, deviennent, ce qu'avait craint leur père, un ardent foyer de joachimisme franciscain. Le royaume de

⁹ J. Pou y Marti, *Visionarios*, pp. 27-28; traduction, *Franciscains d'Oc, Les Spirituels, circa 1280-1324, Cah. de Fanjeaux*, n° 10 (1975), pp. 127-137.

¹⁰ J. Paul, 'La prophétie de Joachim de Fiore à Richard Cœur de Lion partant pour la Croisade', dans *Prophétie ... o.c.* (cf. n. 1).

Naples le demeure et offre asile aux fratricelles alors que, par un adroit retournement, la papauté a repris en main le royaume de Majorque¹¹.

Ce temps est en effet devenu celui de la rupture. Les générations qui succèdent, dans la première moitié du XIV^e siècle, à celle de Pierre Jean Olieu et Arnaud de Villeneuve, se savent poursuivies et condamnées. Leurs positions se sont durcies. À la suite des condamnations, par les bulles *Sancta Romana*, en 1317, et *Gloriosam Ecclesiam*, en 1318, les tribunaux d'Inquisition commencent à poursuivre des franciscains spirituels, dont quatre sont brûlés à Marseille en 1317¹². Ceux qui persistent à espérer en l'avènement de l'Esprit-Saint, devenus clandestins, défendent leurs positions, s'ils sont clercs, ou, s'ils sont laïcs, les diffusent en secret dans leurs conventicules.

L'écart entre la génération de la fin du XIII^e siècle et celles de ses successeurs est très perceptible, par exemple dans l'écrit d'un franciscain, vraisemblablement italien, et disciple de Michel de Césène, qui s'affirme disciple d'Olieu mais s'élève pourtant avec violence contre le pouvoir papal et le collège des cardinaux, qui n'avait pas qualité pour élire un pape, 'lequel n'est ni authentique ni bon'. Il raconte à son gré l'histoire des Spirituels, d'une façon métaphorique ne lui conférant pas une lumineuse clarté, comme la lutte du serpent et des fils de l'aigle, et prédit la venue du pasteur angélique, destructeur des biens temporels et qui terminera le schisme entre les grecs et les latins. Très préoccupé par l'harmonie dans l'Église, il stigmatise la discorde et le désordre, introduits par le mélange (*commixtio*) des biens temporels. Pour montrer la division dans l'Église, il la compare à la fois à un corps, qui a des pieds et des mains, chargés d'une fonction spécifique, mais qui, sans âme 'per se est', et à un bâtiment 'talis corpus erit sine corde, cor est organici corporis fundamentum; quomodo posse columpna per se stare nisi haberet fundamentum in quo residentia faceret? Pastores ecclesiae erunt sine corde et ideo sine fide. Quomodo fideles recipient si in leproso corpore pericula esset nimia sanitas cito corrumpetur in leproso?'¹³. À

¹¹ J. Paul, 'Saint Louis d'Anjou', *Cahiers de Fanjeaux*, 7, p. 66; E. Léonard, *Les Angevins de Naples* (Paris, 1954), pp. 256-257, 334-335; J.M. Vidal, 'Un ascète de sang royal, Philippe de Majorque', *Revue des Questions historiques*, XIV (1910), pp. 361-403, et 'Procès d'inquisition contre Adhémar de Mosset, noble roussillonnais inculpé de béguinisme (1332-1334)', *Revue d'histoire de l'Église de France*, I (1910), pp. 555-589, 682-699, 711-724.

¹² Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, éd. G. Mollat (Paris, 1926), I, pp. 122-131; J.M. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition française au XIV^e siècle*, (Paris, 1913).

¹³ B.M. Arras, ms. 138 (651 du catalogue) f^o 86, 89; Ps. Joachim de Flore, *cum commentaris Gentilis Parisiensis fratris*, Cf. H. Gründmann, 'Liber de Flore. Eine Schrift der Franziskaner — Spirituellen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts', *Historisches Jahrbuch*,

propos de l'affaire de l'Évangile éternel, il s'exprime ainsi : 'contre ce parfum s'éleva à Paris le collége des théologiens qui passa les limites de l'équité, mais comme Dieu ne permet l'injustice que si elle porte quelque fruit, ainsi de cette résistance le fruit fut de diffuser ce dogme en tout lieu, ce qui s'exprime par la métaphore de la marmite bouillonnante. Lorsque, posée sur le feu, elle se met à bouillir, l'ébullition la fait déborder, 'in revelatione predictum ... ignis invidie et indignacionis et ire fecit quod aqua doctrine illius uncti abstracto vel amoto cooperculo secreti vel silencii ascendit, et sicut olla discooperta vapor ascendens ...'. Il remarque en outre que les prédictions de ce livre sont déjà accomplies, et en effet il affirme par ailleurs que Pierre Jean Olivi est l'ange du sixième sceau et que le temps du troisième règne est déjà survenu. C'est précisément là ce qui caractérise les Spirituels et Béguins du quatorzième siècle, leur certitude d'être déjà entrés dans le troisième règne, qui les fait déclarer hérétiques, et affronter l'Église officielle.

Pendant, ce franciscain cite Aristote; comme ses contemporains, Bonaventure et Olieu en tête, il l'a lu et s'y réfère. C'est moins sur l'aristotélisme que porte leur refus que sur le thomisme: ils l'excluent avec tant de rigueur que M.Th. d'Alverny a pu qualifier Olieu d'adversaire de Thomas¹⁴. C'est au contraire à l'aide de Thomas d'Aquin que ses ennemis le condamnent, et en premier lieu le carme Gui Terren. Celui-ci, prieur général de son ordre, en 1318, évêque de Majorque en 1321, transféré à Elne en 1332, et mort à Avignon le 21 août 1342, depuis son intervention sur les quatre articles à propos desquels les Spirituels ont d'abord été condamnés, ne cesse de les combattre. Son *De perfectione vitae* (1323) réfute point par point la façon de concevoir la vie parfaite, en considérant par exemple: Si la vie franciscaine est plus parfaite que celle des prélats et des évêques, si avoir des biens en propre est déroger à la vie parfaite, ou s'il est nécessaire à la perfection d'observer la continence et la chasteté dans le mariage. Sa *Summa de haeresibus* compile toutes les hérésies connues, en s'appuyant, pour les hérésies antiques, essentiellement sur Augustin et Isidore. Sur les erreurs des cathares sa source est italienne, c'est-à-dire livresque, et l'on s'étonne

49 (Munich, 1929), pp. 43-91 (éd. partielle à partir du f° 91v°). E. Donckel 'Studien über die Prophezeiung des Fr. Telesforus von Cosenza, O.F.M. (1365-1386)', *Arch. Francisc. Hist.*, 26 (1933), pp. 57-58; G. Leff, *Heresy in the Later Middle Ages. The relation of heterodoxy to dissent, c. 1250 - c. 1450* (New-York-Manchester, 1967), pp. 185-191.

¹⁴ 'Un adversaire de Thomas: Pierre Jean Olieu', dans *Thomas Aquinas* (Toronto, 1974), t. I. — En fait, Olieu refuse d'accorder de l'importance aux 'philosophes païens': de *Istis Philosophis non Multum Curo* (défense de 1283 en Avignon, éd. Laberge, *A.F.H.*, 28 (1935), p. 115-155).

de même à la lecture des erreurs de la secte des Béguins, car elles semblent copiées d'un traité. Gui Terren analyse leurs déviations de façon abstraite, alors que, évêque de Perpignan, il présidait au même moment le tribunal d'Inquisition saisi de cas fort réels, pour lesquels il avait lui-même établi un questionnaire détaillé et fort pertinent. Ce théologien manifeste ainsi son respect de la scolastique, par volonté de séparer les genres et de ne pas utiliser dans une Somme doctrinale une enquête menée sur des pratiques¹⁵.

Or, ces Spirituels, et plus encore ces Béguins, adoptent une attitude intransigeante qui peut en Languedoc prendre une tournure séditeuse. En effet, le troisième âge, annoncé comme imminent en 1295, vers 1320 est aux yeux de la plupart déjà arrivé. Les poursuites dont ils sont l'objet ne font que les confirmer dans l'opinion que les troubles prédits lors de sa venue sont en train de s'accomplir. Persécutés, ils en sont d'autant plus certains de compter parmi les élus.

Mais, clandestins, ils se replient dans de petits groupes qui se transmettent la vision apocalyptique d'Olieu. Bernard Gui, par leurs aveux, en connaît la teneur et informe exactement sur leurs méthodes. Certains de l'imminence de la fin du monde, les Béguins combinent la lecture de la Postille sur l'Apocalypse et le souvenir des paroles du maître. Au commentaire de ses écrits ils associent un système de déduction qui révèle le sens des visions. Ils récitent ainsi, de mémoire, son enseignement, auquel ses disciples ajoutent, selon sa technique, leur propre interprétation¹⁶. C'est ainsi qu'ils identifient Pierre Jean Olieu à l'Ange du sixième sceau et se situent alors eux-mêmes dans la succession temporelle annoncée, mais vingt-cinq ans après sa mort, à un autre stade, et sans doute, dans leur perspective, après la sonnerie de trompette de l'Ange.

Croire que l'Église temporelle est caduque entraîne forcément une prise de position politique, et ce rejet vise au premier chef l'office dont les

¹⁵ Consultation des quatorze maîtres sur les quatre articles, Avignon, avril 1318, ed. Baluze, *Miscel.* I, 268-272; *Chart. Univ. Paris*, II, n. 760; voir P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie*, 3^e partie, p. 342. Nous avons consulté, pour le *De perfectione vitae*, le B.N. lat. 3.331, pour la *Summa de Haeresibus* le Mazarine 891. Il faut souligner la pratique rigoureuse de la pauvreté, ou, mieux, du dénuement, nécessaire aux yeux de ce groupe de franciscains pour vivre selon l'Évangile et participer à l'église spirituelle, liée par conséquent à leur eschatologie. C'est à propos de cette conception de la pauvreté qu'ils sont d'abord poursuivis, mais elle est en fait un élément de l'ensemble et c'est bien ainsi que l'entend Gui Terren. Sur cette question, voir René de Nantes, *Histoire des Spirituels dans l'Ordre de Saint François* (Couvin-Paris, 1909), F. Tocco, *La quistione della povertà nel secolo XIV* (Naples, 1911) et Lydia von Auw, *Angelo Clareno et les Spirituels italiens* (Rome, 1979).

¹⁶ Bernard Gui, *Manuel*, t. I, pp. 109-114.

Béguins avaient le plus à craindre, le tribunal d'Inquisition. Dans les troubles qui agitent le Languedoc autour de 1300, émeutes, conspirations, s'enchevêtrèrent motifs religieux et profanes. Certes, les interrogatoires de la collection Doat portent uniquement sur des sujets religieux. Mais ils proviennent d'une source inquisitoriale : la compétence des juges se limite à ce domaine. Ils sont, d'autre part, embarrassés. Avant la condamnation de 1299 au concile provincial de Béziers, les chefs d'accusation ne peuvent porter sur le béguinisme¹⁷. Mais, par exemple, quelle pouvait être la cause réelle de la conspiration découverte en 1285, ourdie dans la maison de l'officialité de Carcassonne pour s'emparer des registres d'Inquisition et les brûler ? Le soupçon de béguinisme s'impose d'autant plus que les conjurés, juristes et marchands, se groupent autour de l'official et de l'archidiacre¹⁸. Parmi eux figure l'entourage d'un riche marchand, Castel Faure, enterré dans le cloître des franciscains et victime d'un procès posthume, intenté en 1300, dans lequel on lui reproche, comme à ses amis, d'avoir juré de garder le secret de leurs réunions. C'est à propos de ce procès qu'apparaît pour la première fois, comme son défenseur, le frère mineur Bernard Délicieux¹⁹.

En 1305, celui-ci est inculpé à son tour, et son cas, disjoint de celui de ses co-incepés laïques, est porté en cour papale. Le motif ici semble politique : ses sermons enflammaient le peuple et le poussaient à la rébellion. Mais quel est le thème de ses sermons ? Bernard Délicieux semble s'être élevé à la fois contre l'autorité du roi de France et celle du pape ; Bernard Gui relate d'une plume indignée par les humiliations subies, malgré le silence sur leur attente exaltée, le triomphe momentané des croyants de l'Esprit Saint : 'alors se fédérèrent pour le mal les gens d'Albi et de Cordes avec ceux de Carcassonne. Le boute-feu de tous ces désordres était Bernard Délicieux, de l'ordre des Mineurs, le chef et porte-enseigne de cette armée impie était Hélie Patrice, qui se posa en roitelet de Carcassonne et trahit la cause du roi légitime '... mais la vengeance de Dieu ne les laissa pas impunis'²⁰. La ruine de l'Inquisition résulte évidemment pour eux, même si elle favorise leur succès populaire, de l'abolition de l'Église temporelle. Leur trahison était d'abord, avant tout

¹⁷ Mansi, *Conciles* ... t. XXIV, col. 1314-1216.

¹⁸ C. Douais, 'Guillaume Garric de Carcassonne et le tribunal de l'Inquisition', *Annales du Midi*, t. X (1898), pp. 5-45 (d'après Doat XXVI, f° 258-263).

¹⁹ B. Hauréau, *Bernard Délicieux et l'Inquisition albigeoise au Moyen Age*, 2 vol. (Paris, 1877), pièces justif. pp. 168, 198-218 ; Y. Dossat, t. 'Les origines de la querelle', *Cah. de Fanjeaux*, t. 10, pp. 322-354.

²⁰ Bernard Gui, *De Fundatione et prioribus conventuum provinciarum tolosanae et provinciae ordinis praedicatorum*, éd. P. Amargier, M.O.P.H., XXIV (Rome, 1961), p. 103.

complot, communauté d'idées avec les béguins majorquins²¹. De cet espoir d'un nouvel âge témoignent indirectement les gardiens de Bernard Délicieux lorsqu'ils déposent sur les conditions de leur escorte vers Avignon, en précisant que leur prisonnier lisait l'Apocalypse et la leur commentait²².

Condamné à la prison perpétuelle, il y finit ses jours. Ses complices, Hélié Patrice et quatorze condamnés à Carcassonne, quarante à Limoux, sont menés au gibet et pendus en robes de consuls. L'autorité a su briser leurs velléités d'autonomisme. Car les affaires de Languedoc paraissaient d'autant plus inquiétantes qu'elles auraient pu, par l'entremise de Majorque et donc du royaume de Trinacrie, par les relations avec Angelo Clareno et Ubertino de Casale, faire écho aux mouvements italiens²³. Mais l'originalité de ce mouvement vient probablement de son accord avec d'anciennes formes communautaires. Le conflit se situe, quoique de façon informulée, dans l'organisation de l'exercice du pouvoir. Les princes, même favorables aux idées joachimites, ne remettaient pas en cause leur héritage et le principe monarchique. Mais alors que la Croisade royale a imposé dans la sénéchaussée de Carcassonne de nouvelles formes administratives centralisatrices, les anciennes institutions languedociennes de la coseigneurie et du consulat avaient accoutumé au partage; axées sur le devenir du peuple chrétien, les théories franciscaines, telles que les exprime Michel de Césène, professent la participation de tous au gouvernement de la cité, le suffrage à l'élection à

²¹ Montpellier, dont était originaire Bernard Délicieux, avait gardé des liens affectifs avec ses anciens seigneurs, et ces liens étaient d'autant plus forts dans l'ordre franciscain que le régent Philippe de Majorque avait un temps transformé la cour de Perpignan en foyer spirituel, avant d'émigrer à la cour de Naples et de finir ses jours en fraticelle (J.M. Vidal, 'Un ascète ...'). Mais l'autorité royale redoute évidemment, outre une possible remise en question du traité de Corbeil, attribuant Montpellier à la France, à Limoux, ville rebelle au temps du catharisme, une nouvelle flambée de révolte antifrançaise. Le page intervint auprès du roi pour faire adoucir la sentence (Baluze, *Vitae paparum Avenoniensium*, éd. G. Mollat, t. II, Paris, 1916, col. 341, 350). Sur le détail des condamnations, voir J.M. Vidal, *Bullaire de l'Inquisition au XIV^e siècle* (Paris, 1913), P. Mahul, *Cartulaire et archives des communes de l'ancien diocèse de Carcassonne*, 7 vol. (Paris, 1857-1882), t. V, col. 663. La sentence compte des confiscations et biens sous séquestre, *ibid.*, 670. On y retrouve les noms d'Arnaud Mata, official du Razès, un des conspirateurs contre les registres d'Inquisition (confession, coll. Doat, t. XXVI, f° 258) qui, en 1291, lit aux prêcheurs une protestation contre les procédés des inquisiteurs (Mahul, V, 643), du notaire Bernard Barlet, brûlé avant 1329 à Béziers, de Frisco Ricoman, 'legum professor', et d'autres qu'Arnaud Mata avait rencontrés au chevet de Castel Faure, dont Guillaume Garric (cf. n. 18).

²² Paris, BN, ms. lat. 4270, f° 39 (l'ouvrage de B. Hauréau est rédigé d'après ce manuscrit, qui contient le procès de Bernard Délicieux).

²³ J. Lecler, *Les théories démocratiques au Moyen Âge*, Études (1939).

toutes les charges, même ecclésiastiques. Nées de la collégialité des couvents, ces idées, en fait démocratiques ne pouvaient que séduire des citadins et leur consulat. Mais si cette coïncidence a pu faciliter dans leur esprit une identification, il leur fallait pourtant entrer dans une vision complètement franciscaine, imposer à l'existence un modèle franciscanisé, imaginer de remettre la conduite de la cité aux mains des mineurs, et, comme dans la Florence du prêcheur Savonarole, s'abandonner à un total cléricalisme. Cette utopie ne pouvait durer. Subversive envers les formes établies, elle recélait sous une unanimité apparente un élément de destruction interne. Ainsi les spéculations des théologiens sur la dynamique du temps ont engendré un essai, pour accueillir dans la réalité urbaine le souffle de l'Esprit Saint.

Paris

RICHARD KENNETH EMMERSON and RONALD B. HERZMAN

THE CANTERBURY TALES IN ESCHATOLOGICAL
PERSPECTIVE

In this volume devoted to the study of the use and abuse of eschatology in the Middle Ages it seems hardly necessary to note that eschatology is both a crucial and a common aspect of Christian thought. Nevertheless, the centrality of eschatology to medieval culture is worth stressing even in such a context. All too often investigation has been limited by disciplinary concerns or scholarly biases, so that attention to eschatology may arise, for example, from systematic analysis of medieval theology, from detailed examination of a key figure such as Joachim of Fiore, or from historical study of radical or heretical movements. Such studies, of course, are important and helpful, but we must realize that they study only pieces of a much larger puzzle; although they may be the most colorful or intriguing pieces, they are not necessarily representative of the whole. If we are to solve the puzzle, we must look at the broader picture. We must take care that the study of the technical, the heretical, and the radical does not blind us to the general and orthodox aspects of medieval eschatology—including many apocalyptic expectations—and to the unremarkable yet pervasive influence of eschatological thought on medieval culture. Historical studies, for example, have concentrated on radical apocalyptic movements, failing to note that in and of itself apocalypticism is neither revolutionary nor unorthodox, that it is an essential part of eschatology and thus of many aspects of ordinary Christian thought, and that it influenced many works that are not overtly eschatological and many authors who are thoroughly orthodox in their understanding and expectation of the last days.

Similarly, many literary studies concerned with medieval eschatology concentrate on the obviously apocalyptic works without recognizing that traditional eschatological thought may inform a much wider variety of literature. Thus scholars have studied the three great fourteenth-century allegorical poems, Dante's *Commedia*, *The Pearl*, and *Piers Plowman*, in relationship to Christian eschatology. All three are dream visions portraying an eschatological quest, and this quest often introduces situations and characters best understood in a specific apocalyptic

context: Dante's meeting with the simoniac popes in *Inferno* 19, for example, or the attack on the car of the Church and Beatrice's prophecy in *Purgatorio* 32 and 33; the dreamer's vision of the New Jerusalem and the 144,000 in *Pearl*; and the numerous cryptic prophecies, the portrayal of the friars, the argument of Need, and the final vision of the attack of Antichrist in *Piers Plowman*¹. What has not been often appreciated, however, is the extent to which eschatological thought informs other medieval poems that are not explicitly apocalyptic².

Perhaps because associating Chaucer with eschatological concerns might seem to imply that he was somehow a poet on the fringes—a thought that critics who have rightly admired his essential and deep-rooted sanity would conspicuously want to avoid—*The Canterbury Tales* generally has not been interpreted in the light of medieval eschatology. It is true that some critics have noted apocalyptic incidents and suggested eschatological allusions at work in specific tales. Such critics have pointed to Antichrist figures among the pilgrims, for example, and recently Micéal Vaughan has pointed to the tradition of the Fifteen Signs before Doomsday as background for the flood prophesied by Nicholas in the *Miller's Tale*³. Chaucer's great masterpiece, nevertheless, has usually

¹ On Dante, see Richard Kenneth Emmerson and Ronald B. Herzman, 'Antichrist, Simon Magus, and Dante's *Inferno* XIX', *Traditio*, 36 (1980), 373-98; and Robert E. Kaske, 'The Seven *Status Ecclesiae* in *Purgatorio* XXXII and XXXIII,' in *Dante, Petrarch, Boccaccio: Studies in the Italian Trecento in Honor of Charles S. Singleton*, ed. Aldo S. Bernardo and Anthony L. Pellegrini, Medieval and Renaissance Texts and Studies (Binghamton, New York, 1983), pp. 89-113. On *Pearl*, see Barbara Nolan, *The Gothic Visionary Perspective* (Princeton, 1977), pp. 156-204; and Muriel A. Whitaker, 'Pearl and Some Illustrated Apocalypse Manuscripts', *Viator*, 12 (1981), 183-96. On *Piers Plowman*, see Morton Bloomfield, *Piers Plowman as a Fourteenth-century Apocalypse* (New Brunswick, New Jersey, 1961); Robert Adams, 'The Nature of Need in "Piers Plowman" XX', *Traditio*, 34 (1978), 273-301; Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages: A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature* (Seattle, 1981), pp. 193-203; Mary J. Carruthers, 'Time, Apocalypse, and the Plot of *Piers Plowman*', in *Acts of Interpretation*, ed. Mary J. Carruthers and Elizabeth D. Kirk (Norman, Oklahoma, 1982), pp. 175-88; and Emmerson, 'The Prophetic, the Apocalyptic, and the Study of Medieval Literature', in *Poetic Prophecy in Western Literature*, ed. Raymond-Jean Frontain and Jan Wojcik (Rutherford, New Jersey, 1984), pp. 40-54. See also Penn Szittyta, *The Antifraternal Tradition in Medieval Literature* (Princeton, 1986), pp. 247-287.

² For an insightful reading of medieval romance taking eschatology into account, see Valerie M. Lagorio, 'The Apocalyptic Mode in the Vulgate Cycle of Arthurian Romances', *Philological Quarterly*, 57 (1978), 1-22. See also on the Arthurian tradition the essay by Herr Speckenbach cited in the present collection, p. VIII, note 3. Eschatological themes in the *Song of Roland* are explored in William R. Cook and Ronald B. Herzman, 'Roland and Romanesque: Biblical Iconography in the *Song of Roland*', *Bucknell Review* (1984), 21-48.

³ Micéal Vaughan, 'Chaucer's Imaginative One-Day Flood', *Philological Quarterly*, 60 (1981), 117-23. Vaughan's view that this imaginative 'flood' derives from the popular

been admired and studied as a triumph of realism, the particular, and the contemporary. Critics rightly have been suspicious of attempts to fit the great variety and complexity of *The Canterbury Tales* into a restrictive, all-encompassing, structure, and we are not suggesting that eschatology uniquely provides such a structure. What we are suggesting is that medieval eschatology clearly informs the pilgrimage image so dominant in the poem and thus deserves careful attention; that attention to eschatology and other important medieval traditions at work in the poem goes hand-in-hand with an appreciation of the poem's wealth of detail, vividness of description, and contemporaneity of setting; and that a critical awareness of medieval eschatology in general and specifically of the apocalyptic outlook pervasive in the fourteenth century can both suggest new readings of specific passages in the tales and broaden our understanding of this immensely rich fourteenth-century poem.

In approaching *The Canterbury Tales* from the perspective of medieval eschatology, it is important to remember that in Christian theology eschatology always has both a personal and an universal element, that the last things apply to each individual Christian as well as to all mankind as part of salvation history. Thus Thomas Wimbleton, preaching about 1388 at Paul's Cross in London, emphasizes that there are two judgments—the first after an individual's death and the second for all men after the general resurrection: 'To the first eueriche man shal be cleped aftir oper, as þe world passip; to þe secunde alle schulle come togidere in þe strook of an eize'⁴. What is striking about Wimbleton's lengthy comparison of these two judgments is their essential parallelism, the similarities the preacher draws between personal and universal eschatology, between individual death and the death of the world. For

tradition of the Fifteen Signs helps explain why it differs so extensively from Noah's flood, a point that V.A. Kolve cites as evidence that the flood imagery in the *Miller's Tale* is limited to the comic. Kolve argues that Chaucer 'seeks to prevent our thinking about this fiction from perspectives outside it—perspectives as awesome as Doomsday, which the Biblical Flood was understood to prefigure'. See *Chaucer and the Imagery of Narrative: The First Five Canterbury Tales* (Stanford, California, 1984), p. 206. In contrast, we understand the image of the flood to allude both to Noah's Flood and to the destruction of the last days. Although in the context of the *Miller's Tale* its use is clearly comic, the apocalyptic associations are nevertheless real and serious.

⁴ Thomas Wimbleton, 'Redde rationem villicationis tue', ed. Ione Kemp Knight, *Wimbleton's Sermon, Redde Rationem Villicationis Tue: A Middle English Sermon of the Fourteenth Century*, Duquesne Studies, Philological Series 9 (Pittsburgh, 1967), p. 98. All references to Wimbleton are to this edition and will be cited in the text by page number. The sermon, extant in several Middle English and Latin manuscripts, is considered one of the most important sermons delivered at Paul's Cross. See Knight's introduction, p. 1.

example, in a long passage (pp. 99-109) he describes the 'pre somoners' that call man to the first judgment: sickness, old age, death. Similarly, three general summoners also call man to the universal judgment: 'And riȝt as þe oþere þre messageþ a mannes ende, so þese telleþ þe ende of þe world. Þe firste is þe worldlis sykenesse; þe secunde is feblenesse; and þe bridde is his ende. And þe sekenesse of þe world þou schalt knowe by charites acoldyng; his elde and his feblenesse þou shalt knowe by tokenes fulfyllinge; and his ende þou schalt knowe by Antecristis pursuyngē' (p. 109).

An investigation of these three summoners will show that for Wimbledon and his contemporaries eschatology interweaves the contemporary scene with the apocalyptic expectation. For example, the first summoner, the world's sickness, is evident in the 'cooling of charity', a reference to Matthew 24:12 often identified as a sign of Antichrist's work and of the end of the world⁵. Wimbledon sees such a condition in the contemporary perversion of human love. Arguing that since mankind is one body whose love ought naturally to be directed toward God and his neighbor, Wimbledon concludes that when this love 'is litle and feynt and þe loue to worldly þyngis and to lustes of þe flesch is gret and feruent' (p. 110), there is a cooling of charity. Since avarice and lust repeatedly receive the condemnation of contemporary writers and was considered a sign of the end, especially after the great devastation of the plagues that so wracked fourteenth-century Europe⁶, people could recognize 'þat þe first somenour warneþ al þe world þat þe day of rekenyngē drawþ toward' (p. 111).

The second summoner, the world's old age and feebleness, is evident in numerous fulfilled signs. Wimbledon, as a careful and orthodox preacher, argues that only the Father knows the hour of doom. Nevertheless, he states, 'we nowēþ by auctorite of holy writ, wiþ resounes and exposiciones of seyntis, wel and openly schewe þat þis day of wreche is nyȝe' (p. 112). One of the surest signs of the end, now fulfilled, is a corrupt priesthood. Quoting John Chrysostom, Wimbledon states: 'But

⁵ See Emerson, *Antichrist in the Middle Ages*, pp. 42-43.

⁶ According to Philip Ziegler, 'Contemporary chronicles abound in accusations that the years which followed the Black Death were stamped with decadence and rich in every kind of vice. The crime rate soared; blasphemy and sacrilege was a commonplace; the rules of sexual morality were flouted; the pursuit of money became the be-all and end-all of people's lives'. *The Black Death* (Harmondsworth, 1970), p. 279. For a contemporary (c. 1391) complaint, see 'On the Pestilence', ed. Thomas Wright, *Political Poems and Songs Relating to English History, From the Ascension of Edward III to Richard III*, Rolls Series, 14 (London, 1859), I, 279-81.

whan þou seest prestes, þat beþ put on þe hize coppe of spiritual dignites, þat schulde be as hilles aboute þe comune peple in parfit lyuyng, þat dirkenesse of synnes haþ take hem, who douteþ þat þe world nis at þe ende?" (p. 113).

The third summoner of the world—its end—is Antichrist, whose appearance is imminent. Wimbledon comments on the opening of the seven seals of the Apocalypse to explain 'þe staat of þe chirche fro tyme of Crist into þe tyme of Anticrist' (p. 117). Once again, the most visible sign of Antichrist is the condition of the contemporary church. Explicating the fourth seal, Wimbledon argues that the time just before Antichrist is the time of hypocrisy in the Church (pp. 119-29). Earlier as a sign of hypocrisy Wimbledon has pointed to avaricious prelates, who ignore their duties in order to gain wealth. Although they occupy the place of Peter, Paul, Thomas, and Martin, they act like Judas among the apostles and Simon Magus among the disciples (p. 79). Avaricious prelates are aptly compared to the two great deceivers of the Early Church who were damned for confusing the spiritual with the material: Judas, who treacherously bartered God the Son for thirty pieces of silver (Matt. 26:16), and Simon Magus, who blasphemously attempted to purchase God the Holy Ghost (Acts 8:9-24). Since selling and purchasing the spiritual are forms of simony, both Judas and Simon Magus prefigure the false religious simoniacs. In medieval tradition, furthermore, both are types of Antichrist, who was expected to gather avariciously for himself the treasures of the world and to bribe many false Christians—especially the religious—to support his deceitful claims to be Christ and his attempts to manipulate the Holy Ghost. The association of simony and the false religious with Antichrist, in fact, is not uncommon in the fourteenth century. In *Inferno* 19, for example, Dante vociferously condemns the simoniac popes by developing the rich traditional imagery associated with Simon Magus and Antichrist, whereas in his description of Antichrist's attack on Unity in the concluding passus of *Piers Plowman*, Langland—who notes that Antichrist is particularly accepted by the religious (B, 20, 58-60)—presents Simony as a counselor at the papal court:

Symonye hym [suede] to assaille Conscience,
And [pressed ðn] þe [pope] and prelates þei maden
To holden wþ Antecrist, hir temporaltees to saue⁷.

⁷ E.T. Donaldson and George Kane, eds., *Piers Plowman, the B Version* (London, 1975), XX, 126-28. On Judas and Simon Magus as types of Antichrist, see Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages*, pp. 27-28. On *Inferno* 19, see Emmerson and Herzman, *Traditio*, 36 (1980), 373-98.

Similarly for Wimbledon the contemporary simoniac priesthood not only recalls the false religious of the past but also foreshadows the great false prophet of the future, Antichrist, who will appear, according to an unnamed doctor cited by Wimbledon, in 1400, only twelve years hence (pp. 116-17). Because of their disobedient and hypocritical lives, the false religious leaders will be damned at doomsday: 'þerfore it is written þat "þe hardeste dom shal fallen vpon suche"; an hard dom for þey haueþ mysentrid, an hardere dom for þey haueþ mysreulid and þe hardeste dom for þey haueþ so cursidly lyued' (p. 80).

The relationship that Wimbledon draws between contemporary conditions and apocalyptic signs reflects the conjunction of the personal and the universal in eschatological thought and indicates that it is not unusual for medieval authors to criticize the present while awaiting the imminent end. These aspects are related and developed in a variety of literary works as well as in sermons. *Piers Plowman* (passus XX), for example, parallels the attack of 'elde' on Will (that is, of Old Age on the individual) with the attack of Antichrist on Unity (Langland's Holy Church). This comparison comes at the end of Will's long personal quest and also at the end of the two passus outlining church history, so that the personal 'signs' of Will's approaching death are juxtaposed with the most important apocalyptic sign indicating the end of salvation history. In its conclusion the poem links the individual and the universal, the contemporary and the apocalyptic.

A similar, although perhaps more sophisticated, example of this relationship is evident in Dante's *Divine Comedy*. No work of literature, let alone medieval literature, draws so consistently and energetically on the tradition of Christian eschatology as do the last cantos of Dante's *Purgatorio*. These cantos, which present nothing less than a pageant of all of Christian history, develop their imagery and symbolism directly from the book of Revelation. Canto 29 includes a series of symbolic scenes recapitulating salvation history both drawn from and reminiscent of Revelation. Canto 32 presents a seven-part history of the tribulations of the Church ending in Canto 33 with a veiled prophecy of the Second Coming, once again consistently using the language of Revelation⁸. Throughout these cantos we are reminded of the vision of the New Jerusalem which is in effect the subject of what follows in the *Commedia*, the New Jerusalem which is the *Paradiso*. Finally, the appearance of

⁸ As Kaske has persuasively argued, the puzzling DXV is better understood as a reference to the Second Coming and not to a temporal solution based on the advent of a temporal leader. 'Dante's "DXV" and "Veltro"', *Traditio*, 17 (1961), 185-254.

Beatrice which is so central to these cantos and to the entire *Commedia* becomes for Dante the pilgrim a second coming deliberately made by the poet to parallel the Second Coming of Christ in judgment. It is as Dante's judge that she comes, and the reader is made conscious of the difference between this appearance and that first incarnation to the poet while she was in the flesh which is the subject of the *Vita Nuova*. And yet, without in any way diminishing the universal and public character of these eschatological concerns, these cantos also contain what are among the most personal revelations of the *Commedia*, certainly the most personal up to this point. For they are concerned with nothing less than a personal conversion on the part of the pilgrim, and include a history of conversion which is uniquely his, from his earliest life to the fictional present. His sins, his repentance, and his purification are as much the center of these cantos as is the universal pageant. Moreover, it is also Beatrice who is his personal judge and savior, his unique link with the Incarnation. And she is conspicuously unlike the universal symbols drawn from Revelation in that both as character and symbol she is the invention of the poet, someone who would have no existence for us at all except that Dante has written her into his poetry.

Although less personal than in the *Commedia* and more subtle than in *Piers Plowman*, a similar conjunction of the universal and the individual, and of the apocalyptic and the contemporary, informs the conclusion of *The Canterbury Tales*. In the prologue of the *Parson's Tale*, the sense of an ending, of anticipation, and of change is intense. The setting and imagery is highly suggestive. The pilgrim's shadow, as one critic has commented, is 'stretched on the ground as in a grave'⁹. The sun is setting and Libra—typically a symbol of judgment—is ascending¹⁰. The Host notes that only one tale remains to be told, that each social rank has had its due, and that 'Almoost fulfild is al myn ordinaunce' (X, 19). He then asks the Parson to 'knytte up wel a greet mateere' (X, 28). Refusing to relate a fable, the Parson, following the advice of Paul, promises a prose tale of 'moralitee and vertuous mateere' (X, 38) in order 'to knytte up al this feeste, and make an ende' (X, 47). He then requests the help of Jesus to show the pilgrims the true meaning of pilgrimage:

⁹ David F. Marshall, 'Unmasking the Last Pilgrim: How and Why Chaucer Used the Retraction to Close *The Tales of Canterbury*', *Christianity and Literature*, 31 (1982), 69.

¹⁰ For both the astrological and theological significance of Libra in this passage, see Chauncey Wood, *Chaucer and the Country of the Stars: Poetic Uses of Astrological Imagery* (Princeton, 1970), pp. 275-97. Wood notes that in medieval reckoning, the *Parson's Tale* is told 'at the eleventh hour' (p. 297).

And Jhesu, for his grace, wit me sende
 To shewe you the wey, in this viage,
 Of thilke parfit glorious pilgrymage
 That highte Jerusalem celestial (X, 48-51).

The Host, to this point the leader of the Canterbury pilgrims, tells him to hurry, adding to the sense of urgency:

But hasteth yow, the sonne wole adoun;
 Beth fructuous, and that in litel space,
 And to do wel God sende yow his grace!
 Sey what yow list, and we wol gladly heere (X, 70-73).

These are the final words of the loquacious Host. Like Virgil in *Purgatorio*, he gives up his position as guide and interpreter. He hands over his admittedly flawed and comic leadership of the pilgrimage to the Parson, who relates a long treatise on penitence. The poet's fictional creation, the Parson—like Beatrice for Dante—becomes a judge of the poet narrator as well as for the other pilgrims. His exhortations to penitence are followed by Chaucer's so-called 'Retraction', which concludes with a request for grace 'that I may been oon of hem at the day of doom that shulle be saved' (X, 1092).

That the 'Retraction' for many critics is the most enigmatic passage in *The Canterbury Tales*¹¹ is at least partly due to our modern difficulty in accepting what would be a commonplace in the Middle Ages: a great pilgrimage poem should conclude with an explicitly eschatological perspective since pilgrimage itself is a form of penance¹². Thus the connection the Parson makes between pilgrimage and eschatology is not unusual. His understanding of the ideal Christian pilgrimage as one leading to a vision of the heavenly Jerusalem is based on the eschatological doctrine that this world is not the home of Christians but a

¹¹ For an example of an all too common critical refusal to deal both seriously and sympathetically with the 'Retraction', see David Aers, *Chaucer, Langland and the Creative Imagination* (London, 1980). To Aers, the 'Retraction' of Chaucer 'shows that at the point of his life and in the mood in which he composed it, the production of the creative imagination seemed of little importance to him' (p. 114). For a helpful review of critical commentary on the 'Retraction', see James D. Gordon, 'Chaucer's Retraction: A Review of Opinion', *Studies in Medieval Literature*, ed. MacEdward Leach (Philadelphia, 1961), pp. 81-96. More recent and sympathetic studies include Olive Sayce, 'Chaucer's "Retractions": The Conclusion of the *Canterbury Tales* and Its Place in Literary Tradition', *Medium Aevum*, 40 (1971), 230-48; and Marshall, 'Unmasking the Last Pilgrim', *Christianity and Literature*, 31 (1982), 55-74.

¹² In a persuasive reading of the 'Retraction' in terms of contemporary literary theory, Robert S. Knapp argues that the Retraction is both ironic and 'a religious act of penance'. See 'Penance, Irony, and Chaucer's Retraction', *Assays*, 2 (1983), 48.

temporary residence. The particular imagery summoned by the Parson clearly alludes to the Apocalypse. This important source of many medieval dream visions and quests concludes with the angel guide directing John's attention to the New Jerusalem¹³.

The Parson's statement not only reminds the pilgrims of the ideals of pilgrimage, but also points to its significant symbolism and basic structure. Yet only recently (and it would seem reluctantly) has scholarship investigated the serious implications of this symbolism and structure for *The Canterbury Tales*¹⁴. Once again, the verisimilitude of Chaucer's characters and the abundance of realistic detail in the poem is so appealing that this fictional journey to Canterbury has sometimes been treated almost as a social document recording as historical fact the intriguing sidelights and particular abuses of late medieval pilgrimages. The vivid portraits in the *General Prologue* to many historians have come to represent the 'unruly pilgrims' that characterized pilgrimage in its decline, individual characters, such as the Wife of Bath, becoming 'the epitome of the worldly, pleasure-seeking pilgrim'¹⁵. But the idea of pilgrimage transcends, although it in no way denies, the poem's rich details. It is not necessary to choose between naturalistic detail and the poem's powerful sense of immediacy on the one hand and symbolism and traditional contexts on the other hand. As Donald Howard has noted, the nineteenth-century obsession with novelistic realism made the 'documentary' aspects of Chaucer's pilgrimage poem particularly attractive to literary historians who tended to see *The Canterbury Tales* either as social fact or novelistic fiction. More recently, 'students of Chaucer have had to "discover", slowly, tentatively, that the pilgrimage frame of *The Canterbury Tales* is not after all local color but an allegory or metaphor

¹³ For the ideals of Christian pilgrimage, see F.S. Gardiner, *The Pilgrimage of Desire: A Study of Theme and Genre in Medieval Literature* (Leiden, 1971). On the influence of the Apocalypse, see Nolan, *The Gothic Visionary Perspective*. On the importance of the Apocalypse to late medieval and Renaissance literature, see Joseph Anthony Wittreich, Jr., *Visionary Poetics: Milton's Tradition and His Legacy* (San Marino, Cal., 1979). Wittreich notes that the structure of the Apocalypse is 'analogous' to that of *The Canterbury Tales*, 'where each panel of story adds to what precedes it, introducing a new perspective and yielding a new perception' (p. 6).

¹⁴ See, for example, Edmund Reiss, 'The Pilgrimage Narrative and the *Canterbury Tales*', *Studies in Philology*, 67 (1970), 295-305. On the relationship of pilgrimage to other structures in *The Canterbury Tales*, see Donald R. Howard, *The Idea of the Canterbury Tales* (Berkeley, 1976). On the relationship between pilgrimage narratives and *The Canterbury Tales*, see Howard, *Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and their Posterity* (Berkeley, 1980).

¹⁵ Jonathan Sumption, *Pilgrimage: An Image of Medieval Religion* (Totowa, N. J., 1975), p. 262.

of human life, at base religious. To some, this seems to make *The Canterbury Tales* abstract and dogmatic. But the antinomy belongs to us, not to the Middle Ages. The work, like medieval art in general, is at once realistic and abstract. We can have it both ways. A real live pilgrimage to any medieval man *was* a metaphoric one-way journey to the Heavenly Jerusalem, and none the less real for that'¹⁶. Like the fifteenth-century masters who vivify their traditional subjects by placing them in contemporary Flemish settings and by portraying the received iconography in sharply focused detail, Chaucer gives new life to the idea of pilgrimage, making this particular fictional pilgrimage of interest in its own right. Nevertheless, it would be a serious mistake not to recognize its place in a tradition and not to consider the traditional implications of pilgrimage in studying *The Canterbury Tales*.

Since the religious goals of pilgrims were not fully achieved until they reached their destination, until the pilgrimage reached conclusion, the teleological implications of pilgrimage were particularly strong. It became associated with the Christian sense of an ending, with both personal and universal eschatology. Thus in many Christian writings, pilgrimage is a metaphor for the course of both the life of the individual Christian journeying through the world's wilderness toward the celestial Jerusalem and of Christian history from creation to the Last Judgment. Both metaphorical applications are scriptural¹⁷. In Hebrews 11:13-16, Paul describes Christians as *peregrini super terram*, strangers wandering through a foreign land seeking a better country—heaven. Such is the dominant metaphor in Augustine's *De Civitate Dei*. Individuals who are righteous are citizens of the City of God and thus pilgrims in this world who can depend only on God. The first was Abel, 'a pilgrim and stranger in the world'¹⁸. This ideal informs Chaucer's short lyric subtitled, 'Truth', his 'Balade de Bon Conseil':

Here nis non home, here nis but wyldernesse:
 Forth, pilgrym, forth! Forth, beste, out of thi stal!
 Know thi contree, lok up, thank God of al;
 Hold the hye wey, and lat thi gost the lede;
 And trouthe the shal delivere, it is no drede.

¹⁶ Howard, *Writers and Pilgrims*, p. 121.

¹⁷ D.W. Robertson, who argues that pilgrimage is the 'most important' scriptural concept in *The Canterbury Tales*, comments on its serious implications: 'Any pilgrimage during the Middle Ages, whether it was made on the knees in a labyrinth set in a cathedral floor, or, more strenuously, to the Holy Land, was ideally a figure for the pilgrimage of the Christian soul through the world's wilderness toward the celestial Jerusalem', *Preface to Chaucer* (Princeton, 1962), p. 373.

¹⁸ *City of God*, XV. 1, ed. David Knowles (Baltimore, 1972), p. 596.

Chaucer's reference to this world as a wilderness reminds us that the second important spiritual understanding of pilgrimage—as a symbol for salvation history—is also biblically based, taking as its model the Old Testament Exodus, during which the people of God wandered through the wilderness in quest of the promised land. Throughout history the elect are seen as a *populus peregrinus*, in the world but not of it¹⁹. For example, Augustine calls the City of God 'the pilgrim City of Christ the King', which from its very beginning to its ultimate end in this world suffers temptation and persecution but also the protection of God: 'In this manner the Church proceeds on its pilgrim way in this world, in these evil days. Its troubled course began not merely in the time of the bodily presence of Christ and the time of his apostles; it started with Abel himself, the first righteous man slain by an ungodly brother; and the pilgrimage goes on from that time right up to the end of history, with the persecutions of the world on one side, and on the other the consolations of God'²⁰. Abel thus represents the first stranger in an evil world on the pilgrimage of life and the founding father of the *populus peregrinus* on the pilgrimage from creation to doomsday.

In considering *The Canterbury Tales* in eschatological perspective, therefore, we must recognize that the pilgrimage form itself has eschatological implications. For the individual pilgrims, the pilgrimage suggests the journey of life, a full cycle from morning, 'whan that day bigan to sprynge' (I, 822), to evening. It is a movement from birth, suggested by the imagery of procreation in the opening lines of the *General Prologue*, to the approach of death, implied by the setting of the *Parson's Tale*, its penitential theme, and Chaucer's 'Retraction'. Moving from a tavern in the rather disreputable suburb of Southwark to a saint's shrine in the cathedral city of Canterbury, the pilgrimage is a journey from the worldly to the otherworldly. Considering the pilgrims from the perspective of personal eschatology adds a seriousness to their portraits and tales and invites a search for deeper implications, even in the comic tales. No matter that Harry Bailey's enterprising plans call for a return to the Tabard Inn, the pilgrimage of life is a one-way journey. As Donald Howard has convincingly argued, 'the journey takes place unrealistically in one day: the gathering darkness of the Parson's Prologue signals the end of the life of man. What we have in the ending of *The Canterbury*

¹⁹ See Leonard J. Bowman, 'Itinerarium: The Shape of the Metaphor', in *Itinerarium: The Idea of Journey*, ed. Leonard J. Bowman, Salzburg Studies in English Literature (Salzburg, 1983), pp. 30-31.

²⁰ *City of God*, XVIII. 51, p. 835.

Tales is the unworldly aspect of pilgrimage, the metaphor and the idea'²¹.

In a more general way *The Canterbury Tales* can also be seen as a microcosm of salvation history, the journey of Augustine's 'pilgrim city of Christ the King'. The poem moves from the natural to the supernatural, from Creation, suggested by the spring-time imagery of the poem's opening lines, to Doomsday, implied by the setting of the *Parson's Tale*. It is true that *The Canterbury Tales* does not conclude, as do *The Pearl* and the *Commedia*, with a vision of the New Jerusalem or a journey into Paradise. Like Langland, Chaucer concludes his great *summa* of human nature and imagination within this world but with compelling signs that this world is to be judged from the perspective of the next. There is a sense that the journey of human history is on hold, that it is near its conclusion, but not quite there, that what *The Canterbury Tales* provides is 'only a typological Pisgah sight from which the promised land can be seen but not reached before death'²².

On this pilgrimage of history we meet a full panoply of individuals, so that at the end the Host can say, 'we han herd of ech degree' (X, 17). Yet, as in real life, it is not always clear which of the Canterbury pilgrims are following 'the wey, in this viage,/ Of thilke parfit glorious pilgrymage/ That highte Jerusalem celestial' (X, 48-51), to quote the Parson, and which are 'wandrynge by the weye', to use Chaucer's scripturally charged description of the Wife of Bath. That the devout and the debauched are together led by the Host from Southwark to Canterbury reminds us of Augustine's statement that before the end of time the city of God and the city of the world are inextricably joined, the members of each interwoven until their 'separation at the last judgment'²³. This divine judgment does not take place in the poem, which on its literal level sticks to the realistic details provided by Chaucer as pilgrim narrator. The carefully drawn characters of the *General Prologue* thus remain ambiguous. Yet a

²¹ Howard, *Writers and Pilgrims*, p. 97. For a different reading of *The Canterbury Tales*, see David Aers, *Chaucer, Langland and the Creative Imagination* (London, 1980), which sees the pilgrimage as a 'holy journey from pub to pub via Canterbury Cathedral' (p. 100). Not recognizing the 'eschatological perspective' of the poem, Aers labels the *Parson's Tale* 'as an unhelpful generalization' (p. 108), understands the Parson to suffer 'a grave and debilitating failure of imagination and critical intelligence' (p. 109), and attacks him as taking 'unself-conscious delight in some of the more appallingly violent retribution so lauded in the Old Testament' (p. 110). Given his lack of sympathy for medieval spirituality, it is not surprising that Aers considers Chaucer's 'Retraction' an unfortunate failure of the poet's 'creative imagination' (pp. 114-16).

²² Howard, *Writers and Pilgrims*, p. 97.

²³ *City of God*, I. 35, pp. 45, 46.

judgment of their characters and the characters inhabiting their tales is possible when the Parson replaces the Host and underscores the poem's eschatological perspective, warning all who care to listen to 'dredde of the day of doom and of the horrible peynes of helle' (X, 157). It is not coincidental that the *Parson's Tale* is a compendium of the sins implied by Chaucer's detailed portraits of his pilgrims and acted out by the various characters in their tales. It thus serves as a fitting conclusion to the entire poem. To understand it as such is not 'to read the whole of *The Canterbury Tales* in the light of the *Parson's Tale*, as though all the other narratives were merely partial expressions of its truth ...'²⁴, but to recognize that the Parson's introductory comments and sermon make explicit the eschatological perspective that infuses *The Canterbury Tales* by virtue of the fact that it is a pilgrimage poem.

Considering the pilgrims and their tales from the perspective of universal eschatology, furthermore, suggests a general pattern and movement in *The Canterbury Tales*. Although scholars continue to debate 'Chaucer's own final arrangement' of the tales²⁵, the two poles are firmly established. The first storyteller is the Knight, who is selected 'by aventure, or sort, or cas' (I, 844); the last is the Parson, who is chosen by the Host to 'knytte up wel a greet mateere' (X, 28). The *Knight's Tale*, the great epic poem of pagan wisdom, asserts in tragic form the necessity of human acceptance of divine judgment apparently beyond, and perhaps unrelated to, individual worth and specific action. It understands life as a pilgrimage, but a pilgrimage that ends in death, without Christian hope. As Egeus, the father of Theseus, states:

'This world nys but a thurghfare ful of wo,
And we been pilgrymes, passynge to and fro.
Deeth is an ende of every worldly soore' (I, 2847-49).

Its Boethian structure, however, not only shows the limits of pagan wisdom and asserts its ultimate insufficiency, it also points the pilgrims in the right direction, suggesting where that sufficiency can be found. At the

²⁴ The warning is Kolve's, *Chaucer and the Imagery of Narrative*, p. 82.

²⁵ For a recent survey of the manuscript evidence, see Larry D. Benson, 'The Order of *The Canterbury Tales*', *Studies in the Age of Chaucer*, 3 (1981), 77-120. Benson argues that the order of the tales in the Ellesmere manuscript is 'Chaucer's own final arrangement' (p. 79). For an alternate arrangement making use of the 'Bradshaw Shift', see Robert A. Pratt, 'The Order of the *Canterbury Tales*', *PMLA*, 66 (1951), 1141-67. Although in the following discussion the order of tales corresponds roughly to that of the Ellesmere manuscript, our primary purpose is not to discuss the arrangement of the individual tales, but to suggest how the comic tales—perhaps even more than the overtly didactic tales—share a moral seriousness based on a common eschatological perspective.

poem's conclusion, the *Parson's Tale*, the great prose Christian treatise, insists that divine judgment is intimately connected with individual worth and that penitence makes all the difference. It too understands life as a pilgrimage, but a pilgrimage that leads to 'the righte wey of Jerusalem celestial' (X, 80). Between these overtly pagan and Christian positions, a wide variety of tales exemplify individual judgment in the light of ultimate universal judgment. Like the biblical stories embodying God's relationship to particular historical figures, these tales deal with a full spectrum of individuals, from saints to scoundrels. For example, the tales concerned with the complex relationship of the sexes include not only the stories of Constance and Griselda—who, representing Christian virtues, seem more allegorical than real—but also the more realistic tales told by the Nun's Priest, the Wife of Bath, and the Merchant. In these the characters are less simplistic, the situations more complex. Their implications are no less serious, however, and beneath the surface of the narrative one perceives allusions to the key events of salvation history, to the fall of man as well as to Christ, redemption, and judgment. As the Nun's Priest concludes:

Taketh the moralite, goode men.
 For Seint Paul seith that al that writen is,
 To oure doctrine it is ywrite, ywis;
 Taketh the fruyt, and lat the chaf be stille (VII, 3440-43).

Without minimizing the good fun of the comic tales, an eschatological reading suggests in them a more serious religious pattern, an inversion of salvation history. A recognition of this larger pattern does not destroy the specific details of the individual tales; in fact, just as the general judgment depends on the particular, so the eschatological pattern depends on specific details, allusions, and images, what Gail Gibson has called 'the dramatic icons, compressed symbolic and allusive playing, which lie beneath the literal surface of the narrative'²⁶. That the order and themes of the comic tales suggest an inverted version of salvation history should not be surprising given Chaucer's penchant for portraying the real as an inversion of the ideal, the present as a parody of the past. For example, in the *Miller's Tale* Nicholas, who becomes a comic false prophet interpreting 'Goddess pryvetee' for John in order to attain the 'pryvetee' of John's wife (cf. I, 3164), predicts a massive flood that 'shal

²⁶ Gail McMurray Gibson, 'Resurrection as Dramatic Icon in The Shipman's Tale', *Signs and Symbols in Chaucer's Poetry*, ed. J.P. Hermann and J.J. Burke, Jr. (University, Alabama, 1981), p. 104.

mankynde drenche' (I, 3521). Although V.A. Kolve is surely right to emphasize the 'fabliau justice' and the comedy of the tale, it does not follow that Chaucer deliberately sought to avoid invoking 'to any serious religious end' the meaning of the Flood, especially its prefiguration of doomsday²⁷. The comic and the serious are subtly related throughout *The Canterbury Tales* and to laugh at the outrageous foolishness of the lecherous 'prophet' and the modern-day Noah is not to deny that their actions, like those of the sinners in the days of Noah who prefigure the last days (Matt. 24:37), are ultimately to be judged from an eschatological perspective. The *Reeve's Tale*, an equally comic, although more bitter, tale set in contemporary England, may also provide other examples of an inversion of the pattern of salvation. It has been suggested that the mill which provides both the locus of the action and a metaphor for the sexual play of the tale might well be an inversion of the so-called 'mystic mill', an image of salvation history which can be traced back to the fathers. According to this tradition Moses places the grain of the Old Law into the hopper and St. Paul, through the transforming power of the mystic mill, receives the flour of the New Law²⁸. The *Reeve's Tale*, in its introductory discussion of oldness (I, 3867-98) and the characteristic sins of *elde*, and in its exemplification of these sins throughout its action, exemplifies 'Pauline oldness', that refusal to accept the movement of salvation from the old man to the new which is the analogue on the personal level to the universal pattern of salvation history from the Old Law to the New. Moreover, in another resonant allusion, Symkyn the Miller is both in name and in deed a Simonist. John

²⁷ Kolve, *Chaucer and the Imagery of Narrative*, p. 159. Throughout his chapter on the *Miller's Tale*, Kolve unconvincingly asserts that the traditional associations of the Flood with Doomsday are deliberately excluded by Chaucer's comic purposes: 'Chaucer prevents Nicholas's Flood game from bringing into the tale anything resembling the moral weight and doctrinal richness of its original—the Flood as recounted in the Book of Genesis, as understood in patristic commentary upon that text, or as represented (sometimes even in comedy, though ultimately toward a serious end) on the medieval pageant stage' (p. 206). Kolve's repeated insistence on this point seems to be based on two unsupported assumptions: that the 'cherles tale' automatically excludes interpreting 'the action "under the aspect of eternity", in terms of good and evil, heaven or hell' (p. 160); and that Chaucer intended to limit the tale's central image to 'the boundaries of the game itself' (p. 191). As numerous studies of the *Miller's Tale* and Chaucer's other fabliaux have shown, however, the comic and the realistic do not exclude the moral and the anagogic; furthermore, whatever the author 'intended', the meaning of an iconographic image is rarely restricted to narrow boundaries. For a critique of Kolve's *Chaucer and the Imagery of Narrative*, see our review in *Studies in the Age of Chaucer*, 7 (1985), 212-218.

²⁸ See Ronald B. Herzman, 'Millstones: An Approach to the *Miller's Tale* and the *Reeve's Tale*', *English Record*, 18 (1977), 18-21, 26.

Fisher has pointed out that the name is a diminutive of Simon, and might well be an allusion to Simon Magus, an appropriate connection because his wealth comes through a form of simony—the fact that his wife, the illegitimate daughter of a parish priest, has received church goods and property unlawfully²⁹. It has further been argued, expanding Professor Fisher's point, that the rising and falling fortunes of Symkyn wittily and subtly echo the well-known story of the Fall of Simon Magus³⁰.

The comic tales suggest parodic allusions to New Testament salvation history as well. The *Shipman's Tale*, which 'begins by reminding us of the final necessity of reckoning our lives and our talents before God', can be understood as perverting the popular 'noli me tangere' scene, when Christ appeared to Mary Magdalen in the garden, a key moment of recognition following the Resurrection. As Gail Gibson has pointed out, Chaucer turns the woman in the garden into an inverted Mary Magdalen, wherein 'the prostitute-made-saint is replaced by a contemporary Magdalen who will contract to prostitute herself both within and without marriage'³¹. The *Friar's Tale* is a demonic version of the scriptural 'Road to Emmaus', in which the Summoner, a disciple of the devil, does not recognize his master until it is too late and 'Body and soule he with the devel wente' (III, 1640). The *Summoner's Tale* then follows in this parody of salvation history with the sacrilegious inversion of Pentecost and a unique scatological judgment³². Near the end of the poem, the Canon and his Yeoman join the pilgrim band as they approach Canterbury, shortly before the Parson explicitly states the poem's eschatological perspective. Of great curiosity to Chaucer and the other pilgrims, the Canon leaves when his Yeoman begins to reveal the deceitful character of this 'too wise' man, whose false claims, effective temptations, supernatural skills, and direct dealings with the 'feend' (VIII, 916-19) associate him with Antichrist³³. Between the *Friar's Tale* and the *Canon's Yeoman's Tale*—between the parodic allusion to Pentecost and the brief appearance of the Antichrist-like deceiver—the

²⁹ John H. Fisher, *The Complete Poetry and Prose of Geoffrey Chaucer* (New York, 1977), p. 71.

³⁰ Ronald B. Herzman, 'The Reeve's Tale, Symkyn, and Simon the Magician', *The American Benedictine Review*, 33 (1982), 325-33.

³¹ Gibson, 'Resurrection as Dramatic Icon In The Shipman's Tale', p. 109.

³² See John V. Fleming, 'The Summoner's Prologue: An Iconographic Adjustment', *Chaucer Review*, 2 (1967), 95-107.

³³ In 'Swindling Alchemist, Antichrist', *Centennial Review*, 6 (1962), Bruce Rosenberg describes the Canon as 'the spirit of the antichrist stalking fourteenth-century England' (p. 580).

pilgrims hear from a more subtle deceiver, the Pardoner. His tale and character particularly illustrate the insights to be gained by approaching *The Canterbury Tales* in eschatological perspective.

The Pardoner and his tale reflect the subtle mixture in *The Canterbury Tales* of the universal and the personal elements of eschatology, the development of its apocalyptic and contemporary concerns. The *Pardoner's Tale*, of course, develops a common theme found in many sermons concerned with personal eschatology—that the blindness resulting from sin leads inevitably to death and hellish damnation. The three debauched young men set off on a quest to kill death, a literal re-enactment of the perverted spiritual journey represented by their sinful lives. Blinded by their 'false felicity' they are unable to recognize what Wimbledon called the three 'summoners of doom': sickness, old age, and death. They depart from a village suffering from the 'pestilence' (VI, 679), meet the archetypal Old Man, who directs them to the pot of gold, and 'No longer thanne after Deeth they soughte' (VI, 772), because they have found death, or at least it has found them. Thus the *Pardoner's Tale* includes the personal warnings inherent in orthodox Christian eschatology. But what should not be overlooked are the apocalyptic warnings suggested by the Pardoner and his tale. Set during the plague, it describes debauched characters who live as did the doomed in the days of Noah before the first destruction of the world³⁴. They represent the moral decline that many contemporary chroniclers believed resulted from the devastation of the pestilence and indicated the imminent end.

The portrayal of the Pardoner himself underscores these apocalyptic suggestions. Although in this fascinating character Chaucer develops many contemporary criticisms of ecclesiastic abuses, the Pardoner also fits into a long tradition of false spiritual leaders, a tradition most often exemplified by Simon Magus and Antichrist³⁵. Through his sacrilegious mixing of money and grace, the Pardoner is portrayed as a contemporary version of Simon Magus, the archetypal simoniac whose story is told in Acts 8: 9-24. Throughout medieval tradition Simon represents the first great spiritual challenger of the early Christian Church and typifies the final challenger, Antichrist. According to the Parson, 'symonye is cleped

³⁴ Peter G. Beidler has recently pointed to several allusions to the plague in the *Pardoner's Tale*; see 'The Plague and Chaucer's Pardoner', *Chaucer Review*, 16 (1982), 257-69.

³⁵ The Simon Magus legend was best known in the Middle Ages through the apocryphal *Acts of Peter*. On the development of the legend and its iconography in medieval art, see Ronald B. Herzman and William R. Cook, 'Simon the Magician and the Medieval Tradition', *Journal of Magic History*, 2 (1980), 28-43.

of Symon Magus, that wolde han boght for temporeel catel the yifte that God hadde yeven by the Hooly Goost to Seint Peter and to the apostles. And therefore understood that bothe he that selleth and he that beyeth thynges espirituels been cleped symonials ...' (X, 781-82). Critics of the late medieval Church often argued that pardoners practiced simony. Not only did these critics condemn the selling of false pardons for personal profit, but some of Chaucer's contemporaries condemned the very act of taking money for a pardon. They argued that such commerce made the pardon false and cursed both the seller and the purchaser, perhaps one reason why the Host reacts so violently to the Pardoner's final blasphemous offer: "'Nay, nay!'" quod he, "thane have I Cristes curs!" (VI, 946). For example, the lengthy treatise 'Of Prelates', sometimes ascribed to Wyclif, explicitly connects the selling of pardons with simony, condemning it with apocalyptic fervor and identifying simony and pardons with Antichrist³⁶. Nor are such contemporary associations limited to Lollard polemics. Throughout late medieval sermons and literature, the hypocrisy of the priesthood, particularly evidenced by its practice of simony, is a sign, as we have seen in Wimbeldon's sermon and in *Piers Plowman*, of the appearance of Antichrist. The Parson similarly condemns simony, which he labels 'the gretteste synne that may be, after the synne of Lucifer and Antecrist' (X, 787).

It is not surprising, therefore, that the Pardoner, like Simon Magus throughout medieval tradition, is associated with Antichrist. Like Simon Magus in the *Acts of Peter* and like Antichrist in such late medieval works as the Chester cycle *Coming of Antichrist*, the Pardoner is clearly a showman of no small accomplishment³⁷. Like Simon—whom Chaucer includes among the magicians, tricksters, and witches of the *House of Fame* (1259-76)—and Antichrist, the Pardoner dazzles the crowds with his false magic and preaches blasphemy cloaked in doctrine. The Pardoner also resembles Simon Magus and Antichrist in encouraging idolatry. According to early accounts, Simon established a statue of himself on the banks of the Tiber inscribed 'Simoni deo sancto' and set 'himself up for the Messiah'³⁸. Similarly, according to medieval tradition, Antichrist will establish an image of himself in the temple of

³⁶ 'Of Prelates', 5, ed. F.D. Matthew, *The English Works of Wyclif, Hitherto Unprinted*, Early English Text Society, 74, pp. 66-67.

³⁷ For the Pardoner as showman, see Howard, *The Idea of the Canterbury Tales*, passim.

³⁸ See Raymond E. Brown and John P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (New York, 1983), p. 205-208.

Jerusalem and claim, 'Ego sum Christus'³⁹. Although not as blatantly, the Pardoner also encourages idolatry. In a witty and subtle reference to one of the most memorable scriptural examples of idolatry, the worship of the golden bull-calf by the pilgrim people of Israel (Exodus 32:4), the Pardoner asks the pilgrims to 'offre nobles or sterlynges/ or elles silver broches, spoones, rynges,/ Boweth your head under this hooly bulle!' (VI, 907-909)⁴⁰. The Pardoner, of course, wants the pilgrims to 'worship' the bulls as the documents that will compel them to pay him what he wants. But the pun suggests that his avarice is indeed a species of idolatry, a connection made by Paul in Ephesians 5:5 (cf., Col. 3:5) and forcefully elaborated by the Parson in the same section wherein he equates avarice with Simon Magus: 'What difference is bitwize an ydolastre and an avaricious man, but that an ydolastre peraventure ne hath but o mawmet or two and the avaricious man hath manye? ... Thus is an avaricious man that loveth his tresor biforn God an ydolastre thurgh this cursed synne of avarice' (X, 748, 750-51).

The Pardoner also resembles Simon Magus and Antichrist in his inversion of sacrament and ritual. Simon was guilty of this blasphemous sin in trying to buy the things of the spirit from Peter, the first high priest, a fact that Dante uses to stunning success in his depiction of the simoniac popes in *Inferno* 19⁴¹. When Simon offers Peter money to receive the gift of the spirit, Peter's answer is both direct and succinct: 'Your money go with you to damnation because you thought that God's gift was for sale'. Throughout medieval tradition Antichrist similarly parodies and inverts sacrament and ritual, using moneys and gifts to purchase spiritual support, staging his own parodic Pentecost, and finally attempting to rise to heaven in imitation of Christ's Ascension. Like Simon Magus, he too is cursed to hell for his blasphemy. The Prologue and Epilogue of the *Pardoner's Tale* describe a similar sacramental inversion on the part of the Pardoner as well as a suitable conclusion to his temptation of the Canterbury pilgrims. His self-revelation is a parody of confession, for it

³⁹ See Emerson, *Antichrist in the Middle Ages*, pp. 90-91.

⁴⁰ Of the ME forms of *bull*—'bole, bule, bulle'—'bole' and 'bule' [from OE 'bula'] usually refer to the animal, and 'bulle' [from Latin 'bulla'] usually refers to the papal documents. The plural form, 'bulles', is the same for both terms. The pun is reinforced by the biblical context, moreover. The Pardoner's request that the pilgrims submit their jewelry is reminiscent of Aaron's request that the Israelites bring him their gold rings and earrings (Exodus 32:3), whereas the Host's furious reaction to the Pardoner parallels the violent reaction of Moses upon seeing the worship of the bull-calf (Exodus 32:19).

⁴¹ See Ronald B. Herzman and William A. Stephany, "'O miseri seguaci': Sacramental Inversion in *Inferno* XIX", *Dante Studies*, 96 (1978), 39-65.

is open, yet without contrition and satisfaction. Furthermore, his attempt to sell pardons after glorifying in his own evil methods also tempts his fellow pilgrims similarly to sin against the Holy Spirit⁴². It is thus appropriate that the Pardoner, like Simon Magus and Antichrist, be viciously cursed as he is by the Host in an almost prophetic frenzy (VI, 946-55).

These comments can do little more than suggest the riches that a more complete analysis of the *Pardoner's Tale* would yield. Such analysis would show that the Pardoner shares many characteristics with the archetypal simoniac and with the eschatological deceiver whom he typifies. A critical awareness of these apocalyptic suggestions, furthermore, adds a serious dimension to the Pardoner's character and to his tale, explaining some specific details in *The Canterbury Tales*. To conclude with just one example, the Pardoner's spiritual association with Antichrist and simony parallels his physical relationship—implied in the *General Prologue* (I, 669-73)—as the homosexual partner of the Summoner, since simony was often labelled by medieval exegetes as 'spiritual sodomy'⁴³. To quote one treatise, 'For as the sin of Sodom was the greatest against nature and thus the greatest sin in the old law, so is simony as doctors say the greatest sin against grace and the law of grace'⁴⁴. Thus, as is typical of Chaucer, the physical situation reflects the spiritual condition, the specific individual represents the universal church. The associations, moreover, continue to build on one another. The Summoner's leprous physical condition (I, 624-25) and avaricious spiritual condition also associate him with the Old Testament simoniac, Gehezi, the servant of Elisha (2 Kings 5). For accepting payment from Naaman, the Syrian who was miraculously cleansed of leprosy after washing in the Jordan, Gehezi was himself cursed with leprosy and, in medieval exegesis, identified as a simoniac. This identification led many theologians, from Caesarius of Arles to Bernard of Clairvaux and Thomas Aquinas, to equate simony with leprosy and to compare simoniac prelates to Gehezi, who is another type of Antichrist and Simon

⁴² See Robertson, *Preface to Chaucer*, pp. 269-70.

⁴³ See Jill Mann, *Chaucer and Medieval Estates Satire: The Literature of Social Classes and the General Prologue to the Canterbury Tales* (Cambridge, 1973), pp. 145-147; and Terrence A. McVeigh, 'Chaucer's Portraits of the Pardoner and Summoner and Wyclif's Tractatus de Simonia', *Classical Folia*, 28 (1974), 54-58. There is some scholarly debate concerning the Summoner's leprosy. See Walter Clyde Curry, *Chaucer and the Medieval Sciences* (New York, 1926), pp. 37-47; and Saul Nathaniel Brody, *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature* (Ithaca, 1974), p. 12.

⁴⁴ 'Of Prelates', *English Works of Wyclif*, p. 68.

Magus⁴⁵. Thus, through his illicit association with the Summoner, the Pardoner is further identified with both Simon Magus and Antichrist. Although literary critics correctly point to the implied homosexual relationship between the Summoner and the Pardoner as an example of Chaucer's 'realistic touch', it is a touch with significant implications.

The presence of the Pardoner amidst the pilgrims on the road to Canterbury is often noted in discussions of Chaucer's ironic commentary on the contemporary Church and on the sharp division between its ideals and its practices. But the Pardoner is not simply an ordinary evil ecclesiastic, a 'portrait' of the typical fourteenth-century pardoner. Although not departing from his dominant realistic mode, Chaucer charges his portrayal of the Pardoner with allusions to the well-known traditions of the two great false spiritual leaders, Simon Magus and Antichrist. He thus provides an apocalyptic urgency to his portrayal of this motley band of men and women approaching the end of the pilgrimage of life and to his understanding of the church at this point in the pilgrimage of history. Although, in comparison with Langland, Chaucer's apocalyptic portrayal of his contemporary world is more subtle, the general structure and specific allusions developed in his great masterpiece point beyond the particular to the universal and suggest the critical possibilities of reading *The Canterbury Tales* in eschatological perspective.

National Endowment for the
Humanities. Washington, D.C.

State University of New York
Geneseo, New York

⁴⁵ Hans-Jurgen Horn, 'Giezie und Simonie', *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 8/9 (1965/66), 189-202.

P.C. VAN DER EERDEN

ESCHATOLOGY IN THE *BOEC VAN DER WRAKEN**

The publication of N. Cohn's work, *The Pursuit of the Millennium*, in 1957, led to a strong tendency, especially outside the narrow circle of specialists, to associate eschatology, apocalypticism, chiliasm, heresy, social unrest and totalitarianism with each other. After Cohn himself, in later editions of his book, had more or less abandoned the connection between medieval last age thinking and fascism and communism¹, over the last decade the interrelationship between the other elements has become more detached. Eschatology and apocalypticism can no longer be linked unconditionally with chiliasm, and chiliasm no longer with heresy and social unrest.

Numerous voices were raised against the too easily laid associative relationships, but, for brevity's sake, I will only make mention of B. McGinn, R.K. Emmerson and R.E. Lerner. With the disintegration of the suggestive picture created by Cohn, the need grew for a new classification of the complex of terms mentioned above. In recent criticisms of Cohn this is expressed in a certain tendency to divide the whole complex into two categories. Thus, McGinn differentiates between general and apocalyptic eschatology. Concrete, emotionally experienced last age presentiments and those with a heretical bent occur only in the latter². Emmerson, on the other hand, emphasizes a broad mainstream of traditional apocalypticism, whereas only marginal groups linked apocalypticism with chiliasm and heresy³. Lerner, in his turn, differentiates between a more intellectual 'post-Antichrist chiliasm', which

* My thanks are due to Anne Lavelle for her scrupulous and creative translation.

¹ In this respect the change in the subtitle is significant. In the second edition (1961) this was still 'Revolutionary messianism in medieval and Reformation Europe and its bearing on modern totalitarian movements'. But in the third edition (1970) this was revised to 'Revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages'.

² B. McGinn, 'Apocalypticism in the Middle Ages: An historiographical sketch', *Medieval studies*, XXXVII (1975), p. 254; *Visions of the End. Apocalyptic tradition in the Middle Ages* (New York, 1979), p. 29.

³ R.K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages* (Manchester, 1981), pp. 5-7 and 211 et seq.

adheres closely to orthodoxy, and a more popular 'pre-Antichrist chiliasm' which is further removed from it⁴.

That this is not only a question of different terms is illustrated by these authors' classification of the Joachite and Sibylline literature. Lerner places Joachim of Fiore and his followers in an orthodox tradition and the Sibylline books more or less outside of it⁵. Emmerson, on the other hand, classes the Sibylline books as belonging to the domain of traditional apocalypticism but believes the Joachite school should be excluded⁶. McGinn, finally, brings the corpus Sibyllinicum and the Joachite writings together in one radical group⁷.

In order to examine more closely these more or less contradictory attempts at classification in the light of a concrete source, I would like to turn now to a 14th-century middle Dutch poem with an unmistakably strong eschatological strain in which important Sibylline fragments are incorporated: the *Boec van der Wraken* (Book of Vengeance).

The *Boec van der Wraken* was written in Antwerp from around 1345 until in or just after 1352. The authorship is disputed. F.-A. Snellaert, who published the only edition of the work in 1869⁸, attributed it to Jan van Boendale⁹, but did not gain general acceptance. In 1927 W.H. Beuken argued against this attribution, basing his tenet primarily on stylistic and lexicological grounds¹⁰. Six years later, in 1933, F. Prims¹¹ made a rather tentative attempt to reinstate van Boendale which was followed in 1958 by a more definite attempt by J.J. Mak¹².

In the meanwhile, S. de Vriendt had published a newly discovered fragment of the text in 1956 in which the Flemish language influence postulated by Beuken was more obvious¹³, so that once again van Boendale, who was a native of Brabant, lost ground. Because Mak based

⁴ R.E. Lerner, 'Refreshment of the saints: The time after Antichrist as a station for earthly progress in medieval thought', *Traditio*, XXXII (1976), p. 99; 'The Black Death and Western European eschatological mentalities', *American Historical Review*, LXXXVI (1981), pp. 537-540.

⁵ *Ibid.*

⁶ Emmerson, *Antichrist*, p. 7 and p. 203.

⁷ McGinn, 'Apocalypticism', pp. 254-255.

⁸ F.-A. Snellaert (ed.), *Nederlandsche gedichten uit de veertiende eeuw van Jan van Boendale, Hein van Aken en anderen naar het Oxfordsch handschrift* (Brussel, 1869).

⁹ Snellaert, *Nederlandsche gedichten*, pp. xxv-xiii.

¹⁰ W.H. Beuken, 'Aantekeningen bij enige middelnederlandsche leerdichten', *Tijdschrift voor Nederlandsche taal- en letterkunde*, XLVI (1927), pp. 173-179.

¹¹ F. Prims, *Geschiedenis van Antwerpen*, IV/2 (Antwerp, 1933), pp. 231-235.

¹² J.J. Mak, 'Het Boek vander Wraken', *Leuvense bijdragen*, XLVII (1958), pp. 1-27.

¹³ S. de Vriendt, 'Een nieuw fragment van het Boec vander Wraken', *Tijdschrift voor Nederlandse taal en letterkunde*, LXXV (1956), pp. 225-250.

his arguments primarily on different grounds, taken from the contents, of which some were certainly unsound¹⁴, it would seem sensible at present to follow Knuvelde who tacitly considers the work as anonymous¹⁵.

The *Boec van der Wraken* forms part of the moralistic and didactic movement which occupies an extensive place in 14th-century Dutch literature. The main theme is the 'vengeance' of the Lord. Three books, together containing 5870 verses, describe how God's wrath has always fallen on the sinner in the past, how this is still taking place every day, and how it will reach a climax in the approaching eschaton.

There is no line to speak of in the discourse: a mass of ancillary themes and excursions disturbs the order which, according to the opening sentences of the three books, the author had in mind¹⁶. Those who opt for van Boendale as author explain this chaos as being the result of the poet's decreased mental capacities because in 1350 he must have been a very old man¹⁷.

Although the work, as regards artistic and philosophical norms, is an obvious failure, to the historian its very weakness is an advantage. Via numerous bypaths the poet shows us all kinds of political and social actualities in 14th-century Europe. I will come back to those which are connected to the eschatological parts of the work. It will come as no surprise that eschatology occupies an important place in this kind of writing. All divine punishments, visited ad hoc and ad personam in the course of time, form a kind of advance on the definitive reckoning at the End. In the words of the poet:

¹⁴ The question of authorship will be dealt with at length in a new edition of the text which I am preparing at present. I will also be discussing fragments of the *Boec van der Wraken* which show similarities to van Boendale's work. In this article the text is considered isolated for the sake of convenience.

¹⁵ G.P. Knuvelde, *Handboek tot de geschiedenis van de Nederlandse letterkunde*, I ('s-Hertogenbosch, 1970³), p. 234.

¹⁶ I,60-62: 'Ende hoe God die altoes leeft/Van beghinne ghewroken heeft/Dat willic u toenen claer' (And how God who has always lived/has punished from the Beginning/I will show you clearly); II, 1-3: 'Hier beghinnet dander boec/Hoe God sinen swaren vloec/Op dat kerstenheyt sinden sal' (this is the Second Book's beginning/how God will bring down/his heavy curse on Christendom); III, 1-5: 'Van Gods wraken heb ik u/Hier vore gheseghet nu/Also ghi hebt ghehoert/Nu so moghendi horen voort/Vander menschen wraken dan ...' (Of God's punishment I have/told before/and as you have heard/you can now hear more/of the punishment by mankind). In fact only the second book treats what the author promises, that is the punishments God will visit on mankind in the future. Nevertheless, even in the second book hundreds of verses are also devoted to totally different matters; the other two books have almost nothing to do with the proposed material.

¹⁷ Cf. for example Mak, 'Het Boek vander Wraken', p. 15 and 24-27.

... die swaerste wrake van allen
 Sal in die leste eewe ghevalen
 Ja sware dan alle die
 Vormael's ghevielen ye
 Ja dan si alle te samen waren¹⁸

(... the heaviest of all punishments
 will fall in the last age
 yes, heavier than all which
 ever came before
 yes, [heavier] than all of these together)

To obtain further information on the last age, the *Boec van der Wraken* draws on three sources: 'Sibilla', 'Methodotius', and 'Brueder Jan'. The first two present no problem; they are the wellknown Tiburtine Sibyl and the Pseudo-Methodius.

The third source bears a less well-known title and, leaving aside Mak's absurd suggestion that Brueder Jan was perhaps the Brabant court poet Jan van Heelu, had not yet been identified¹⁹. A superficial reading leads one to suspect the origin of this source should be sought in Italian monastic circles. Some searching in that direction finally produced the desired identification. It is the vision of the Pseudo-John of Parma which was indeed written in Italy around 1300. Until the rediscovery of the Latin version by Emil Donckel in 1932, only German translations were known, and these were attributed to Hildegard of Bingen and the emperor Sigismund among others²⁰. The very apt words 'Audite igitur sapientes vindictam et iudicium Domini: quasi de suis hostibus in nostris diebus ulciscetur'²¹ probably led the author of the *Boec van der Wraken* to include Brueder Jan's 'boecksken' in his discourse on Divine vengeance. Besides the explicit treatment of these three sources, in which translations, paraphrases, summaries and digressions are used at random, a large number of other eschatological references occur in the text which are probably the brain-children of the writer himself, although in a popular text such as the one under discussion the originality of form rather than content is important.

Let us examine some aspects of the text more closely. First, the tone in which the last age presentiments are couched. In as far as the writer's

¹⁸ III, 379-383.

¹⁹ Mak, 'Het Boek vander Wraken', p. 23n45.

²⁰ R.E. Lerner, 'Medieval prophecy and religious dissent', *Past & Present*, LXXII (1976), 11.

²¹ E. Donckel, 'Visio seu prophetia fratris Johannis', *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, XL (1932), p. 369.

style gives any indication of his state of mind, there is little doubt that he felt closely involved in the eschaton. When he speaks about it, more often than not he uses terms of fear and horror and he frequently employs apostrophe, a stylistic device par excellence to indicate emotional perturbation:

Ay, Gods Sone ghebenedyt
 Laet uwe wrake stille staen
 Ende en wreect niet also saen²²

(Ach, blessed Son of God,
 hold your wrath
 and punish us not so speedily)

The extent and preciseness of the description of the apocalyptic terrors is also an indication of this, and so is the preference for hyperoche when announcing these disastrous events:

In dier tijt als Sibilla seyt
 Sal dbeghin syn alder jammerheyt
 Soe dat sulc jammer voer dien
 In ertrike nie en wart ghesien²³

(In that time, as the Sibyl foretells,
 will be the beginnings of all misery
 so much so that such suffering
 will never have been seen on earth before)

Characteristic of the author's involvement with the horrors is the way he makes free use of Pseudo-Methodius' description of the misdeeds perpetrated by the 'Ysmalites' who prefigure the Antichrist. He purposely omits the overview given in the source of the countries which will be stricken by them, probably because a summary of such relatively unknown regions in the former Byzantine empire would detract from the tension he is trying to build up in the text. At the same time, he dwells minutely on the plundering, murdering, rape and blasphemy these precursors of the Antichrist will perpetrate²⁴.

That the *Boec van der Wraken* is not concerned with what McGinn calls 'a customary bow to eschatology'²⁵, but with a central point in the author's thinking, is apparent from the quantitative and qualitative

²² I, 57-59; cf. also I,49.

²³ I, 1932-1935; cf. also I, 366-369 and II, 379-383.

²⁴ II, 660-701 and Sackur, *Sibyllinische Texte*, pp. 81-86. The same detailing with respect to the misdeeds of the Jews who are identified with the peoples inclosed by Alexander, in other words Gog and Magog: II, 931-975 and Sackur, *Sibyllinische Texte*, pp. 92-93.

²⁵ McGinn, 'Apocalypticism', p. 254.

importance of eschatology in the text. Quantitatively, the verses devoted to the last age prophesies occupy a considerable place: nearly all of the second book and large parts of the first and third are devoted to it, and there are also various loose references woven into the whole text. Qualitatively, the apocalyptic horrors can be seen as the climax of God's vengeance. Earlier examples of divine punishment, which the author gathered from both world history and political actualities, are only added as a foretaste of the catastrophes of the last age. In this sense, he probably considered his own work comparable to that of Pseudo-Methodius, which he also saw as a collection of divine punishments²⁶. When the Tiburtine Sibyl ex eventu prophesies on a whole line of kings whom she indicates, according to good apocalyptic usage, by the first letters of their names only, the author feels this is a bit too much. He summarizes the successive princes in a few verses and adds his own moralisation:

Maer alle die ghene dat verstaet
 Die onwettich waren ende quaet
 Quamen allen te quaden inde
 Alsoe God sinen wrake sinde
 Ende verloren qualijc haer leven
 Of si worden haers lants verdreven²⁷

(But all, know this well,
 who were unlawful and bad
 all came to an evil end
 when God sent his punishment
 and they lost their lives in a wretched way
 or were driven out from their lands)

Besides the tone which is adopted, and besides the importance attached to eschatology, the period within which the End is to be expected also counts as a criterium for the difference between general and apocalyptic eschatology:

'... there is ... an important difference between a general consciousness of living in the last age of history and a conviction that the last age itself is about to end, between a belief in the reality of the Antichrist and the certainty of his proximity (or at least the date of his coming), between viewing of one's own time in the light of the End of history and seeing them as the last events themselves'²⁸.

²⁶ II, 10-14.

²⁷ I, 1896-1905 and Sackur, *Sibyllinische Texte*, pp. 181-185.

²⁸ McGinn, *Visions of the End*, p. 4.

The *Boec van der Wraken* contains a minute exposition on the distance to the End. After having established that the world is in the sixth and last age, the poet writes:

Maer nieman en mach sonder waen
 Weten hoe langhe si sal staen
 Maer wet also ict vinde
 Dat die tijt es biden inde
 Bi vele redenen die ic u
 Daertoe wille vertrecken nu²⁹.

(But no one can for sure foretell
 how long it will endure
 But know, as I find,
 that the end approaches
 because of the reasons I
 will tell you now)

He then goes on to sum up all of the signs of the time which fulfil the biblical prophesies: wars, and especially civil conflicts, moral depravity, godlessness, the triumph of intrigue and deceit. His discourse on most of these points remains rather abstract although there are interesting references to immoral details of dress and to the 'soetheyt der musike' (sweetness of music) which has changed to disharmony, 'in discort ghekeert es'³⁰. Together, these are all signs 'dat het naect den doemsdaghe'³¹ (the day of doom approaches) and 'dat die tyt nu comen es/Van sonderlingher wraken'³² (the time has now come/for special vengeance). Although by using Matthew's well-known words 'de die autem illa et hora nemo novit'³³, the author distances himself from the arithmeticians who hope with their computations to discover the exact date of the last year, he leaves us in no doubt that he considers the end is imminent. Besides the signs already mentioned, he has another important reason for this expectation and that is the actual political situation in the 1340s. This concerns the situation in the German Empire which, according to the theory of *translatio imperii*, was considered as the continuation of the Roman Empire. As a result of Tertullian's interpretation of 2 Thess 2:6-7, the Roman, and therefore the German, Empire was identified with the catechon, the power which could 'restrain' the Antichrist³⁴. This concept also plays a prominent role in the *Boec van der Wraken*:

²⁹ II, 363-368.

³⁰ II, 385-483.

³¹ II, 384.

³² II, 487-488.

³³ Mt. 24:36.

³⁴ H.D. Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: von Tyconius zum Deutschen Symbolismus* (Münster, 1973), pp. 58-63.

Ende nieman en langhe daer na
 Dat Roemsche rike te nieute ga
 Want seker als men dat vint
 So es kerstenheyt ghescint
 Want die kerke sal gaen tonder
 Dan salmen sien dmeeste wonder
 Ende dmeeste jammer dat vore dien
 Op ertrike ye wart ghesien³⁵.

(And let no one seek
 the fall of the Roman Empire
 because then surely, as we are taught,
 will Christianity be assailed
 because the church will perish.
 Then shall we see great consternation
 and the greatest suffering, more than
 ever before was seen on earth.)

According to the author, this lamentable moment had arrived. The reason behind this idea is the crisis around Lewis IV who was beset by a coalition of enemies under the political leadership of Pope Clement VI. It is these allies who are stigmatized in the *Boec van der Wraken* as those who will bring about the fall of the catechon. In my view, it must have been patently obvious to his contemporaries that by the enemies of the empire, whom he refers to as 'prelaten en lansheren' (prelates and princes)³⁶, he meant the lords spiritual and temporal of the Luxembourg party who brought about the fall of Lewis of Bavaria in 1346 by proclaiming his rival, Charles IV³⁷, king. That he also counted the French king Philip VI among the opponents of the empire has less to do with the situation in 1346 and more with the French king's older ambitions with regard to the emperorship, the long-lasting alliance between the Houses of Valois and Luxembourg, and the conflicts between Philip and Lewis when the latter supported Edward III's bid for the French crown³⁸.

In any case, the same reproach was made to all the lords who opposed the emperor:

Dat si Antkerst worden sijn
 Ghelijc dat Jan Cristus doper
 Jhesus Cristus voerloper

³⁵ I, 566-573; cf. also I, 420-424 and II, 285-294.

³⁶ I, 584.

³⁷ Gebhardt, *Handbuch der deutschen Geschichte*, ed. H. Grundmann, I (Stuttgart, 1970⁹), pp. 546-548.

³⁸ Gebhardt, *Handbuch*, pp. 526, 531, 535-536 and 543-544.

Ende oec ander propheten
 Die sijn comst daden weten
 Alsoe es na die ghelijcke
 Antkerst bode die dat rijcke
 Breken wilt ende achterkeert
 Alsoet hem die duvel leert³⁹.

(That they have become the Antichrist.
 Just as John the Baptist
 was Jesus Christ's predecessor
 and also other prophets
 who made known his coming,
 so are they the
 harbinger of the Antichrist
 who would injure and destroy the Empire
 according to the teachings of the devil.)

There is also a final important consideration which indicates the poet believed the last age had already dawned. From the Tiburtine Sibyl he borrows further information on the last two princes before the coming of the Antichrist. The last one of all is the Last World Emperor Constant. I'm concerned here with the one before last. The Sibyl says of him: 'Tunc post eum surget Salicus de Francia B nomine. Tunc erit inicium dolorum qualis non fuit ab initio mundi'⁴⁰. Our author's translation reads:

So sal die leste sonder een
 Van eender siden sekerlike
 Gheboren sijn uut Vrancrike
 Syn name als Sibilla doet bekinnen
 Sal op een E beghinnen
 In dier tijt als Sibilla seyt
 Sal dbeghin syn alder jammerheyt
 Soe dat sulc jammer voer dien
 In ertrike nie en wart ghesien⁴¹.

(so shall the one before last
 on one side, for sure, be
 a son of France
 his name, as the Sibyl foretells,
 will begin with an E
 in this time, as the Sibyl says,
 will be the beginning of all misery
 so much so that such suffering will
 never have been seen on earth before)

³⁹ I, 557-565.

⁴⁰ Sackur, *Sibyllinische Texte*, p. 184.

⁴¹ I, 1927-1935; cf. also I, 1972-1975: 'Ende dese also shi moghet horen/Sal uut Vrancrike sijn gheboren/Van eenre partyen min no mee/Ende sinen name sal beghinnen een E' (And this may you also hear/shall be born of France/on one side no less, no more/ and his name will begin with an E).

That the Sibyl's B has become an E in the *Boec van der Wraken* is already an indication, but the addition of 'van eender siden' (on one side) is obviously decisive. Who other than Edward III, 'uut Vrancrike' on his mother's side, can be intended here? This king is subsequently represented as an instrument of God's wrath against the 'valscheit van ertrike' (maliciousness of the world), and the 'tribulationes' mentioned by the Sibyl are the campaigns of the Hundred Years' War. Edward's campaigns had earlier been portrayed as punishments for Philip's presumptuousness and anti-Brabant policies⁴², and later in the text the Battle of Crécy is construed as a manifestation of vengeance⁴³. In the light of the quoted verses, all of this takes on a macabre apocalyptic tint.

We now know the whole eschatological cast: Lewis of Bavaria represents the catechon, Edward III is the last but one avenging prince, Philip VI, Clement VI and the German princes are figurae of the Antichrist. If we also consider Duke Jan III of Brabant reviewed his foreign policy and broke loose from England, joining the French camp, a manœuvre to which Clement VI had also added his mite⁴⁴, then the apocalyptic code, once broken, appears to offer a surprising key to the opinions of the author on the current politics of his day.

Based on three criteria, a tentative conclusion would place our text in the apocalyptic movement McGinn distinguishes from general echatology: it is emotional in tone, the eschaton plays a central role, and the scenario of the last age unfolds during the writer's own lifetime.

The prefiguration of the Antichrist by the opponents of the German Empire also offers the possibility of provisionally classifying the *Boec van der Wraken* in Emmerson's categories. After all, to him it is the radical heterodox apocalypics of the late Middle Ages who engineer such typological constructions. The orthodox also know a typology of the Antichrist, but this concerns 'recognized' enemies of the faith only, such as Antiochus IV, Simon Magus and Nero, and not contemporaries⁴⁵. That is only customary among heretics influenced by Joachite teachings and among 16th-century reformers⁴⁶.

In a more comprehensive evaluation of the writer's radicalism, his anticlericalism and anticurialism should also be taken into account. Clement VI is not the only pope who gets a bad press in the *Boec van der*

⁴² I, 822-869.

⁴³ II, 1134-1177.

⁴⁴ H.S. Lucas, *The Low Countries and the Hundred Year's War, 1326-1347* (Philadelphia, 1976²), pp. 543-546 and 572-578.

⁴⁵ Emmerson, *Antichrist*, p. 211.

⁴⁶ Emmerson, *Antichrist*, pp. 68-73.

Wraken. Boniface VIII is reviled with similar reproaches: he is accused of pursuing the destruction of the Empire and coveting the emperorship⁴⁷. The treatment of the visions of Pseudo-John of Parma is also anticurial. When the Latin text predicts that in Italy there will be ‘... multi irregulares; multa loca interdicta, multi beneficia male possidentes qui a suspensis et excommunicatis sua beneficia receperunt’⁴⁸, our writer turns this into:

Vele steden sijn interdict
 Ende vele persone irregulere
 Dit is waer dat ic u lere
 Paus ende kardenale
 Ende dat hof altemale
 Sal dan sijn inde ban⁴⁹.

(many cities will fall under an interdict
 many people will live contrary to the rule
 this is true, as I tell you
 pope and cardinals
 and the whole [papal] court
 will fall under the ban)

And to support this, he has added a little earlier in the text to Pseudo-John that popes, cardinals and other prelates who practice simony are excommunicated ipso facto and that their actions carry no authority⁵⁰. Truly a radical point of view. That the writer follows Brueder Jan in his negative evaluation of Nicholas III, in whose person the double sin of nepotism and simony had definitely mounted the papal throne, is without doubt in keeping with the foregoing⁵¹. A repugnance for the church hierarchy is also apparent in the treatment of the Black Death and the flagellant movement connected to it. Although the author dismisses some of the flagellants’ customs as useless, ultimately his criticism of the sect is mild⁵². In contrast, his tone is much sharper when he portrays as contemptuous and ridiculous, Clement VI’s fearful attempts to keep the plague out of the papal palace when he should have entered on a course of mass penance, as Leo the Great had done in his

⁴⁷ I, 372-414.

⁴⁸ Donckel, ‘Visio’, p. 372.

⁴⁹ III, 879-884.

⁵⁰ III, 870-877 (verses 874-875 are probably corrupt).

⁵¹ III, 892-901 and Donckel, ‘Visio’, pp. 372-373.

⁵² III, 2043-2048 and 2173-2200.

day⁵³. And thus the excommunication of the flagellants by such a pope could not find favour in his eyes⁵⁴.

Does the writer sympathize with the Spiritual Franciscans? One cannot tell with any certainty because the mendicant monks are not treated separately. In a vehemently anticlerical text such as this one, that could indicate sympathy, but I would not like to base anything other than a suspicion on this *argumentum e silentio*. In any case, the poverty ideal of the radical Franciscans must have had a strong appeal for our writer because no other subject is treated as frequently and vigorously as the avarice of the clerics⁵⁵.

His radicalism is confined to matters of faith for there is no trace of a desire for social revolution. In general, the Sibylline tradition is concerned more with powerful rulers who will play an eschatological role than with changes in social relationships⁵⁶. Our text does not add anything essential to this. The writer is not blind to the exploitation of the common people by the nobility and considers rebellions by the common people as manifestations of God's vengeance on inadequate overlords. But, in his view, both the Flemish and Liege communes had proved clearly that the common people, once they had trown off the authority of their overlords, could not govern themselves⁵⁷. However, he also has rather extreme notions on the rights of subjects to oppose their lord, namely when his actions would bring 'scade of scande' (injury or shame) to the country. This makes him an adherent of the most radical form of popular sovereignty known to the 14th century, but it does not make him a revolutionary or an anarchist⁵⁸.

Finally, we come to the chiliasm in the *Boec van der Wraken*. On this point compositional ineptitude played considerable tricks on the writer. Because he assumed the Sibyl and Pseudo-Methodius revealed the same truth⁵⁹, he tried to interweave both sources in his discourse which led to all kinds of contradictions and confusions. To note just one example: basing his text on the Sibyl, he first places the conversion of the Jews

⁵³ III, 1877-1879.

⁵⁴ III, 2219-2224. On the ban laid on the flagellants by Clement VI, see R. Kieckhefer, *Repression of heresy in medieval Germany* (s.l., 1979), pp. 80-82.

⁵⁵ I, 281, 310-314, 332-349, 574-575, 1052-1069, 1080-1105, 1454-1459; III, 185, 872, 904, 997-1011, 1077.

⁵⁶ B. Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens* (East Berlin, 1964), pp. 17-21.

⁵⁷ I, 710-771; II, 564-609; III, 1637-1674.

⁵⁸ II, 1273-1299. I hope to go into the political theories in the *Boec van der Wraken* very soon. In view of the limited relevance to the theme under discussion here, I let the matter rest here.

⁵⁹ II, 243-246.

during the 120 or 132 years (he is inconsistent on this point, too⁶⁰) of rule by Constant⁶¹, the last age emperor; later he identifies the Jews with the Gog and Magog of Pseudo-Methodius tradition⁶². In this he departs from the Pseudo-Methodius itself, which gives no identification, in favour of a tradition which, from the time of Petrus Comestor's *Historia scholastica*, was wide-spread, also in Middle-Dutch biblical treatments⁶³. Because Pseudo-Methodius' Gog and Magog, read the Jews, are 'wiped out in the blinking of an eye by one of the princes of the Lord's army', whereupon the Antichrist immediately appears, our author gets into difficulties with his earlier conversion of the Jews. With clumsy artifice, he reintroduces Constant who first of all destroys totally the Jewish wretches (there is still an echo of Pseudo-Methodius in the words he uses) and then promptly converts them⁶⁴.

The text abounds with such incongruities, and he also places Pseudo-John of Parma, who adheres to a completely different eschatological process, alongside the earlier descriptions of the End without any explanation. In how far is a pattern to be found in this chaos? If we go back to Lerner's division of millennia into before and after the Antichrist, then one point is in any case certain: all of the millenarian periods in the *Boec van der Wraken* fall before the coming of the Antichrist. The writer follows the Sibylline tradition strictly and in the poem there is no question of a 'refrigerium sanctorum'. After treating the Antichrist with the aid of both Sibylline texts, he turns abruptly to a current subject, even omitting the Last Judgment completely⁶⁵.

In the Pseudo-John vision, the millennium also falls before the coming of the Antichrist. However, Pseudo-John makes no mention of the last age emperor Constant. His role is taken over by 'Franci et Allemanni et imperatores eorum'⁶⁶. Of these, the *Boec van der Wraken* retains only the 'Fransoye ende Alemanne', probably because the writer could not or would not reconcile the actions of a French 'emperor' with the catechontic exclusivism he envisaged for the Holy Roman Empire⁶⁷. But he does borrow the main theme of the millennium in its entirety from the Latin

⁶⁰ Cf. I, 1987 and II, 252.

⁶¹ II, 253-266 and Sackur, *Sibyllinische Texte*, p. 185.

⁶² II, 926-975.

⁶³ A.R. Anderson, *Alexander's Gate, Gog and Magog and the inclosed nations* (Cambridge, Mass., 1932), pp. 58-72, especially p. 72n1.

⁶⁴ II, 994-1019.

⁶⁵ II, 1133-1134.

⁶⁶ Donckel, 'Visio', pp. 376-378 and III, 1072-1086.

⁶⁷ III, 1069.

text, namely the renovatio of the church and the purging of the clerics⁶⁸. Lerner considers such an association of chiliasm and church reform, which found acceptance around 1300 under the influence of Franciscan spiritualism, among the characteristics of late medieval post-Antichrist chiliasm⁶⁹. However, it is apparent here that church reform and a period of salvation can go together, also in the works of writers who expect the millennium before the Antichrist.

The last age empire, which our writer borrows from the Tiburtine Sibyl, has not only spiritually attractive aspects:

Ende oec sal in dien daghen
Dlant alsoe vele vruchten draghen
Datmen een mudde corens overal
Om enen penninc copen sal⁷⁰.

(and also in these days shall
the land bear so much fruit
that we shall buy a mud of grain
everywhere for one penny)

In addition, in this ideal state the heathen will be either converted or killed, and, as we have already seen, this is also the fate which awaits the Jews. Where the author follows the Pseudo-Methodius text, the picture is less unanimously positive. That applies for the Latin version, but to a greater extent for the *Boec van der Wraken*. Pseudo-Methodius describes at length the accomplishments of the last age emperor, whose successes will be followed by a time of '... pax et tranquillitas magna super terra qualis nondum esset facta, sed neque fiet similis illa eo quod novissima est et in fine saeculorum'⁷¹. The carelessness which will take possession of humanity is, however, also a sign that the last day approaches. Paul had, after all, already predicted that it would come like a thief in the night⁷², and Matthew had prophesied it would come at a time when people again lived just as in the days of Noah⁷³. It is characteristic of our poet's state of mind that he deals with the whole millenarian phase in five verses, whereupon he concludes: 'dat sal gaen uten kere' (everything will fly off the rails), and then subsequently volunteers a long moralization against worldly pleasures⁷⁴.

⁶⁸ Donckel, 'Visio', pp. 376-378 and III, 1072-1086.

⁶⁹ Lerner, 'Refreshment of the saints', pp. 136-137.

⁷⁰ I, 1992-1995.

⁷¹ Sackur, *Sibyllinische Texte*, p. 91.

⁷² I Thess 5:2.

⁷³ Mt 24:37-38.

⁷⁴ II, 871-925.

The soberness with which the time of joy is described acquires even more emphasis when a detailed and dramatic portrayal of the different plagues which will afflict Christianity is placed alongside it. The time of joy is covered in a few lines, but the misdeeds of the Jews, the Ysmalites, Tartars and other heathens, and the immorality of Christians, are spun out over hundreds of verses⁷⁵.

No matter how little structure the poet has managed to build into his work, the main theme is clear. He wanted to write a book about vengeance and not about redemption. It was not the millennium which appealed most to his imagination, but the horrors which preceded and succeeded it; the shadow of the 'filius perditionis' falls over the whole of the last age, and thus over his own time.

Finally, I would like to go into what light has been shed on both the analysis of the *Boec van der Wraken* and the attempts at a definition and reclassification in research on last age thinking mentioned above. Lerner's differentiation between Joachite post-Antichrist and Sibylline pre-Antichrist chiliasm seems to be confirmed: the whole of the *Boec van der Wraken* belongs to the second category. A small blot is formed by the 'renovatio ecclesiae', which found its way into our text via the Pseudo-John of Parma, whereas according to Lerner, it is an element of chiliasm of the first category. I believe the use of the term chiliasm from both categories is objectionable. We have just seen that our source considered the chiliastic element of the last age of secondary importance. Also the way in which Lerner characterizes chiliastic prophesies, namely as 'vehicles for the expression of heartfelt religious dissent and intense hopes for the future'⁷⁶, is at odds with the *Boec van der Wraken*⁷⁷, especially as regards the second point.

In Emerson we find special difficulty with his method of classification. He ascribes all Sibylline literature to traditional apocalypticism which ultimately goes back to the church fathers. However, one of the chief characteristics of our text, the identification of the principal actors during the last age with existing people and groups, belongs more to the radical variant Emerson reserves for the Joachites and writers such as Wycliff and Huss. His tendency to keep the traditional main stream as broad as possible is probably in part determined by his criticism of

⁷⁵ II, 612-776 and 926-975.

⁷⁶ Lerner, 'Medieval prophecy', 16-17. Cf. also idem, 'The Black Death', p. 538n13.

⁷⁷ Reeves' tenet that both optimistic and pessimistic elements can occur in final age literature fits better with the *Boec van der Wraken*. Cf. M. Reeves, 'Joachimist influences on the idea of a Last World Emperor', *Traditio*, XVII (1961), pp. 323-324.

Cohn's approach. However, if this leads to a classification in which Augustine and the Sibylline writers are grouped under one heading, then in my view this will lead to confusion rather than to clarity.

In McGinn's differentiation between traditional and apocalyptic eschatology, the *Boec van der Wraken* falls easily into the second group. Less fortunate, however, is that the scope of this author's classification is also extensive, though in a different way from Emerson's. McGinn groups Sibyllism and Joachitism in one category. Although our text would fit into this category because of its adherence to Sibylline tradition, this classification does not express the fact that Joachite influence was quite foreign to our author. The terminological distinction between eschatology and apocalypticism is not essential for the *Boec van der Wraken*. After all, it can be termed both eschatological and apocalyptic. Apart from that, McGinn's choice of words seems to me more useful than Emerson's. By using eschatology as the broadest term, one allows space for non-apocalyptic eschatology. Many refinements will have to be introduced to apocalyptic eschatology as a whole, and I doubt if Emerson's terms 'traditional' and 'radical' can be retained. On one point our text confirms the correctness of an insight which is emphasized in nearly all modern research, namely that radical contemporary criticism and a strong sense of the proximity of the End by no means have to go hand in hand with heresy or social insurrection. The *Boec van der Wraken* leaves us in no doubt as regards insurrections, but perhaps some hesitation would be justified with respect to heresy. Lerner appears to have been on the right track when he advanced 'dissent' as a covering term⁷⁸. Whether our author can be called a heretic is doubtful—that he was a dissenter is certain.

To conclude we can say that our text is not easily slotted into any of the classification models currently in vogue. Perhaps it would be better to replace the kind of dual classification discussed above with a series of independent criteria. For the *Boec van der Wraken* this would result in the following qualifications: highly eschatological, highly apocalyptic, to a very limited extent chiliastic, draws on contemporary politics, is socially conservative, pessimistic and sooner dissenting than heretical.

Universiteit van Amsterdam

⁷⁸ Lerner, 'Medieval Prophecy', p. 5.

ROBERTO RUSCONI

'EX QUODAM ANTIQUISSIMO LIBELLO'.
LA TRADIZIONE MANOSCRITTA DELLE PROFEZIE
NELL'ITALIA TARDOMEDIOEVALE:
DALLE COLLEZIONI PROFETICHE ALLE PRIME EDIZIONI A
STAMPA

I. *'Hec prophetie communiter habentur': la tradizione manoscritta dei testi profetici.*

In un piccolo libro, stampato a Roma con ogni probabilità intorno al 1477, il *Tractatus quidam de Turcis prout ad presens ecclesia sancta ab eis affligitur, collectus diligenti discussione scripturarum a quibusdam fratribus predicatorum ordinis*, che si presenta formalmente come il verbale di una disputa tenuta da religiosi domenicani nell'anno 1474, allo scopo di vagliare le possibili interpretazioni degli scritti attribuiti a Metodio, quando si arriva al punto in cui si vuole dimostrare che la città di Roma dovrà essere distrutta, si fa esplicito riferimento all'ampia diffusione nella penisola italiana, a quella data, di scritti profetici ed apocalittici di diversa natura¹: 'quedam dicta Merlini et quedam alia dicta cuiusdam discipuli abbatis Joachim que eciam in quadam antiqua biblia regis Aragonum reperiuntur, que expressissime videntur loqui de quadam devastacione Ytalie fienda per Turcos et hec prophetie communiter habentur in Ytalia in plerisque civitatibus'.

L'affascinante problema della circolazione di testi profetici è stato di recente affrontato da Robert E. Lerner a proposito della profezia *Cedrus alta Lybani succidetur*, in una ricerca nella quale vengono avanzate importanti osservazioni anche in merito alla trascrizione di versi e di prose profetiche in zibaldoni di vario genere e nelle carte di guardia di raccolte manoscritte contenenti altri testi principali (con la ipotesi di ricollegare quest'ultima collocazione con il primo momento della loro

¹ Per questo testo vedi Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism* (Oxford, 1969), 335-337, e le integrazioni di Giampaolo Tognetti, 'Note sul profetismo nel Rinascimento e la letteratura relativa', *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 82 (1970), 130. La citazione nel testo, da c. 4v dell'edizione stampata a Nurnberg nel 1484, è tolta da Reeves, *The Influence*, 335 nota 5.

circolazione²). Per quanto riguarda poi in particolare l'Italia, tra la fine del medio evo e gli inizi dell'età moderna, un'ampia indagine di Ottavia Niccoli sulle 'profezie in piazza' ha in questi ultimi tempi ampiamente affrontato il problema della presenza di predizioni, previsioni e pronostici nella diaristica e nelle cronache cittadine del tempo, anche in connessione con l'utilizzazione della stampa a fini politici e propagandistici, e come strumento di interpretazione dei rapporti tra i vari livelli di cultura³. Rimane in ogni caso da condurre una vera e propria ricerca sull'attività dei compilatori di 'antologie profetiche', come vennero definite a suo tempo da Marjorie Reeves nella sua ricerca sull'influenza del gioachimismo⁴, allo scopo di ricostruire appieno quel contesto al cui interno scaturiscono le prime edizioni a stampa di profezie, in latino ed in volgare, ed anche la pubblicazione dell'*opera omnia* di Gioacchino da Fiore nella Venezia del primo Cinquecento.

E' comunque indispensabile una importante osservazione preliminare, prima di affrontare l'argomento con l'esame diretto di alcuni casi, esemplari e significativi, ma che certo non esauriscono l'intera problematica della circolazione di prose e versi profetici nell'Italia tardomedioevale⁵. In primo luogo, infatti, è necessario rammentare l'orientamento

² Robert E. Lerner, *The Powers of Prophecy. The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment* (Berkeley-Los Angeles-London, 1983). Per l'ultimo aspetto accennato nel testo vedi anche il recente contributo di Fabio Troncarelli, 'Poesia e profezia in un manoscritto di Gioacchino da Fiore', in *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del I Congresso internazionale di Studi gioachimitici. S. Giovanni in Fiore, 19-23 settembre 1979* (S. Giovanni in Fiore (Cosenza), 1980), 521-531.

³ 'Profezie in piazza. Note sul profetismo nell'Italia del primo Cinquecento', *Quaderni storici*, 14 (1979), 500-539; 'Il Re dei Morti sul campo di Agnadello', *Quaderni storici*, 17 (1982), 929-958; 'Il mostro di Sassonia. Conoscenza e non conoscenza di Lutero in Italia nel Cinquecento (1520-1530 ca)' nel volume commemorativo: *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita* (Casale Monferrato (Alessandria), 1983), 3-25; 'Visioni e racconti di visioni nell'Italia del primo Cinquecento', *Società e Storia*, 7 (1985), 253-273. Ho avuto modo di leggere, per la cortesia dell'Autrice, il volume di Ottavia Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento* (Bari, 1987), quando era ancora in dattiloscritto. Ne ho tenuto conto nella redazione di questo testo, ma rimando senz'altro ad esso per gli elementi ivi contenuti che non mi è possibile anticipare, e che integrano ampiamente le osservazioni da me svolte.

⁴ Cfr. Reeves, *The Influence*, 534-540: Appendix C—'Examples of Prophetic Anthologies',

⁵ E' stato ampiamente studiato in connessione alle vicende politiche fiorentine da Donald Weinstein, 'Savonarola, Florence and the Millenarian Tradition, with a Comment by Marvin B. Becker', in *Church History*, 27 (1958), 291-305 e 306-311; 'The Myth of Florence', in *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence*, ed. Nicolai Rubinstein (London, 1968), 15-44; *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance* (Princeton N.J., 1970), in particolare nel primo capitolo. Sulla prospettiva di questi lavori, dal punto di vista della letteratura profetica, vedi le mie osservazioni in

'civile' conferito alla poesia volgare italiana già a partire da Dante Alighieri, che ricordiamo essere legato agli ambienti del radicalismo francescano ed alla sensibilità apocalittica di personaggi come Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale⁶, e continuando con Francesco Petrarca, il modello stilistico che contribuì a diffondere attraverso alcuni suoi sonetti la connessione tra polemica politica ed *imagerie* apocalittica⁷: ne consegue un clima culturale nel quale appare agevolata la diffusione, già a partire dalla prima metà del secolo XIV, di rime profetiche in volgare, che si presentano non come puro e semplice volgarizzamento delle profezie latine fiorite soprattutto nel corso del secolo precedente, ma come elaborazioni in sostanza autonome, anche quando vengano tradizionalmente attribuite alle più significative *auctoritates* del profetismo medievale (da esse attingono però, talora in larga misura, elementi fondamentali sul piano dell'immaginario apocalittico-eschatologico)⁸.

In stretta connessione con questo aspetto si colloca l'ampia circolazione di testi profetici in ambienti laicali, all'interno dei quali certo si riproducono le modalità di trasmissione manoscritta caratteristiche della cultura chiericale nei secoli precedenti, con un significativo mutamento nella chiave di lettura—e nei criteri di compilazione delle raccolte che ci

Roberto Rusconi, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)* (Roma, 1979), 84 nota 167. Quanto al successivo studio dello stesso Donald Weinstein, 'The Apocalypse in Sixteenth Century Florence. The Vision of Albert of Trent', in *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, edd. Anthony Mohlo & John A. Tedeschi (Florence, 1971), 313-331, ritengo che un esame di questa visione con criteri analoghi a quelli proposti da Cesare Vasoli per la *Apocalypsis nova* (cfr. infra, nota 86) porterebbe a più incisive conclusioni.

⁶ Si vedano i contributi di Raoul Manselli, 'Dante e l'"ecclesia spiritualis"', in *Dante e Roma* (Firenze, 1965), 115-135; 'A proposito del cristianesimo di Dante: Gioacchino da Fiore, gioachimismo, spiritualismo francescano', in *Letteratura e critica. Studi in onore di Natalino Sapegno*, III (Roma, 1974), 163-192, le cui valutazioni divergono dalle più recenti di Marjorie Reeves, 'Dante and the Prophetic View of History', in *The World of Dante. Essays on Dante and His Times*, ed. Cecil Grayson (Oxford, 1980), 44-60.

A questo proposito si possono ricordare anche Richard K. Emmerson—Ronald B. Herzman, 'Antichrist, Simon Magus and Dante's "Inferno" XIX', *Traditio*, 36 (1980), 373-398; Emilio Pasquini, 'Il mito polemico di Avignone nei poeti italiani del Trecento', in *Aspetti culturali della società italiana nel periodo del papato avignonese*, Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, XIX (Todi (Perugia), 1981), sp. 260-270.

⁷ Si vedano ad esempio Roberto Rusconi, 'Tomasuccio da Foligno e la vita religiosa italiana nella seconda metà del secolo XIV', *Analecta T.O.R.*, num. 131 (Roma, 1979), 503-505; Idem, *L'attesa della fine*, 61-63; Pasquini, 'Il mito polemico', sp. 270-287; Anna Maria Voci, 'Il "Novo Soldan" del Sonetto CXXXVII del canzoniere petrarchesco: imperatore o pontefice?', *Critica Storica*, 18 (1981), 353-359.

⁸ Cfr. Rusconi, *L'attesa della fine*, 133-136.

interessano⁹: si passa cioè dalla considerazione delle profezie come griglia di interpretazione della storia ecclesiastica e come accumulazione di indizi relativi all'avvento dell'Anticristo, ad una prospettiva più marcatamente politica e quasi quotidiana, in cui si esprimono in primo luogo una coscienza regionale e cittadina, le reazioni di individui e gruppi di fronte ad eventi storici concreti, i loro giudizi sul corso della storia, le loro speranze o i loro timori relativi al futuro.

Senza dubbio gli elementi che integrano una complessa 'science of understanding' alla fine del medio evo sono assai numerosi e spesso anche in difficile equilibrio tra loro: se tratteremo in particolare delle collezioni profetiche diffuse negli ambienti laici ed ecclesiastici, in primo luogo in volgare ma anche in latino, non si può in ogni caso evitare almeno una menzione dei rapporti, in buona parte ancora da indagare in maniera approfondita, tra profetismo ed astrologia¹⁰, e delle connessioni, legate spesso alla coincidenza di ambienti e di personaggi, tra cabala ed escatologismo¹¹.

2. 'Ab ea copiavi': Luca di Antonio Bernardi da S. Gimignano tra Marsilio Ficino e Gerolamo Savonarola.

Numerose sono le testimonianze della trascrizione in manoscritti di profezie, latine e volgari, ma è senza dubbio nella prima metà del '400 che inizia l'attività dei 'collezionisti' di cui desideriamo trattare. Grosso modo nello stesso volgere di anni iniziano la loro attività il giureconsulto piemontese Tebaldo Civeri—i cui manoscritti profetici verranno resi noti nella loro originaria formulazione da Alessandro Vitale Brovarone¹²—

⁹ Cfr. Lerner, *The Powers of Prophecy*, 103, 131 sgg., 195.

¹⁰ A titolo di esempio ricordo gli interventi di Cesare Vasoli, 'L'astrologia a Ferrara tra la metà del Quattrocento e la metà del Cinquecento', in *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, a cura di Paolo Rossi, (Bari, 1977), 469-494, e per un periodo successivo Paola Zambelli, 'Fine del mondo o inizio della propaganda? Astrologia, filosofia della storia e propaganda politico-religiosa nel dibattito sulla congiunzione del 1524', in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura* (Firenze, 1983), 291-368.

¹¹ Ampi riferimenti agli studi in materia in Tognetti, 'Note sul profetismo', 143 e nota 2; ed ora in Cesare Vasoli, 'Dall' "Apocalypsis nova" al "De harmonia mundi"'. Linee per una ricerca', in *I frati minori tra '400 e '500'* (XII Convegno internazionale di Studi francescani. Assisi, 18-20 ottobre 1984) (Assisi, 1986), 257-291.

¹² Si tratta dei codici K².IV.13 e K².V.8 della Biblioteca Nazionale di Torino, il primo dei quali è stato esaminato a suo tempo da Gustavo Vinay, 'Riflessi culturali del minoritismo subalpino', *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, 37 (1935), 136-149 (cfr. anche Rusconi, *L'attesa della fine*, 189), mentre il secondo era stato segnalato da Bernard McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, 1979), 254-256. In ogni caso già Ottavia Niccoli mi aveva segnalato trattarsi di due parti del medesimo manoscritto originario.

ed il maestro di grammatica toscano Luca di Antonio Bernardi da S. Gimignano, sul quale l'attenzione venne attirata a suo tempo da Giampaolo Tognetti¹³.

Con ogni probabilità figlio di maestri di grammatica attivi a Pistoia tra la fine del secolo XIV e gli inizi del secolo XV, egli stesso fu maestro di grammatica pubblico e precettore privato in diverse città toscane, già prima del 1449: a Firenze fu maestro pubblico dal 1485 al 1498, e forse vi morì l'anno successivo¹⁴. Ci si trova dunque nel contesto di quella piccola intellettualità di laici—lo sottolineo perché nei lavori di Marjorie Reeves è sempre menzionato erroneamente come frate agostiniano¹⁵—costituita dal ceto dei maestri 'elementari', che nel caso specifico di Luca Bernardi è al servizio anche delle famiglie appartenenti alle élites mercantili-borghesi di città come Firenze ed annovera tra i suoi antichi scolari personaggi come l'influente filosofo neoplatonico Marsilio Ficino.

Nelle case di mercanti e borghesi fiorentini le profezie circolavano per iscritto, se nel 1442, quando appunto si trovava presso Giovanni di Piero Bandini dei Baroncelli a svolgervi le funzioni di maestro dei figli Pietro e Bernardo (quest'ultimo coinvolto nella congiura antimedicca dei Pazzi del 1478 e materiale autore delle pugnalate inferte a Giuliano dei Medici)¹⁶, Luca Bernardi trascrisse 'ex antiquissimo exemplari quod inveni in domo' uno dei pochi testi latini della propria antologia profetica¹⁷ e se risulta 'copiata adi 20 de novembre 1442 [...] in casa' anche una predizione, assegnata dall'ampia tradizione manoscritta al

¹³ Giampaolo Tognetti, 'Le fortune della pretesa profezia di San Cataldo', *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 80 (1968), sp. 296-301: si tratta dei codd. Magl. VII. 1081 e XXV. 344 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.

In linea di massima non condivido pienamente le sue opinioni per quanto riguarda i rapporti tra i due manoscritti, dal momento che mi sembra che Magl. XXV. 344 possa costituire l'esito di un tentativo, poi interrotto, di creare una 'bella copia' della raccolta originaria, ad una data che si colloca probabilmente intorno al gennaio 1497 (cfr. c. 56v). E' argomento questo su cui varrà la pena di tornare.

I testi profetici di questa 'antologia' sono ampiamente utilizzati nei lavori di Donald Weinstein (vedi nota 5), senza che peraltro egli li consideri se non ciascuno preso isolatamente dall'altro.

¹⁴ Un'accurato profilo è stato tracciato da Cesare Vasoli, 'Bernardi, Luca di Antonio da San Gimignano', in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IX (1967), 173-174.

¹⁵ Marjorie Reeves, 'Joachimist Expectations in the Order of Augustinian Hermits', *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 25 (1958), 120 nota 50; e di nuovo in Ead., *The Influence of Prophecy*, 252 nota 5, 434.

¹⁶ Cfr. G. Pampaloni, 'Bandini dei Baroncelli, Bernardo', in *Dizionario Biografico degli Italiani*, V (1963), 734-735; Id., 'Baroncelli-Bandini, Giovanni', *ibid.*, VI (1964), 443-444.

¹⁷ Cod. Magl. VII. 1081, c. 24v (da questo manoscritto saranno tolte anche le citazioni successive).

minorita Antonio da Rieti e datata al 1422¹⁸: 'copia d'una visione' che all'evidenza circola in maniera autonoma ed alla fine viene messa a stampa¹⁹.

La raccolta di Luca Bernardi sembra essere stata iniziata proprio in quell'anno 1442, con la trascrizione, il giorno 20 ottobre, di un esemplare della profezia attribuita a S. Brigida di Svezia, *Ave Jesu figlio di Maria*: 'da la copia d'uno frate de Monte Oliveto'²⁰, ulteriore indizio di canali di circolazione molto complessi di questo genere di testi, per i quali non vale certo una rigida distinzione tra chierici e testi latini da un lato, laici e testi volgari dall'altro. Né d'altro canto deve essere sottovalutata una particolare attenzione specifica di singoli ordini religiosi in merito alle predizioni escatologiche, già sottolineata da Marjorie Reeves soprattutto per agostiniani, francescani e domenicani, ed in questo caso riferibile agli olivetani per essere da talune profezie previsto che il dramma finale della storia, la deposizione della propria corona da parte dell'Imperatore degli Ultimi Tempi, avrà luogo appunto sul Monte Oliveto²¹.

A questa raccolta di testi, innanzitutto versi profetici in volgare, che occupano le prime trenta carte del cod. Magl. VII, 1081, a più di mezzo secolo di distanza si aggiunge una ulteriore sezione, di previsioni trascritte con ogni evidenza in seguito alla spinta emotiva suscitata dalla discesa in Italia di Carlo VIII e dalle vicende fiorentine connesse con la cacciata dei Medici dalla città. E' infatti sull'onda di tali avvenimenti che Luca Bernardi trascrive nel suo codicetto la profezia *Ve mundum in centum annis*—in una 'extractio' da lui attribuita all'agostiniano Gentile da Foligno, che l'avrebbe tolta a sua volta dalle opere di Arnaldo da Villanova²²—, cui segue la ben nota sottoscrizione: 'Ego vero Luca

¹⁸ Ibid., c. 30v. La tradizione manoscritta di questo testo attende ancora di essere studiata. Per la edizione attribuita a Venezia ed all'anno 1485 cfr. Niccoli, 'Profezie in piazza', num. 3.

¹⁹ Cfr. Niccoli, 'Profezie in piazza', 950; 'Visioni', 260-262 e 265; 'Il Re dei Morti', 950 sgg. Per un raffronto con analoghi criteri di compilazione cfr. Lucia Fontanella, 'Il "Cantare del Giudizio" di Brancaleone da Faenza', *Pluteus*, I (1983), 14 sgg.

²⁰ C. 6v.

²¹ Cfr. Marjorie Reeves, 'Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor', *Traditio*, 17 (1961), 330-331; Ead., *The Influence of Prophecy*, 328-329. Da questo punto di vista è forse necessario richiamare anche l'episodio che ebbe per protagonista Teodoro di Giovanni Santariotto, un monaco greco che pretendeva di essere il papa angelico, studiato da Adriano Prosperi, 'Il monaco Teodoro: note su un processo fiorentino del 1515', in *Critica Storica*, 12 (1975), 71-101.

²² Su Gentile da Foligno e questa *extractio* si è già soffermata Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy*, 251-253, 418-419 (ed anche 530 num. 21). Per questo frate si veda ora

Geminianensis ab ea copiavi in anno Domini 1494 [st. flor. = 1495] die 10 maji dum Carolus Francorum rex versaretur circa Romam cum multis militibus armatorum eundi causa expugnatum regnum Neapolitanum ut aiebant'²³.

Seguono nel manoscritto, in maniera assai significativa, la *Prophetia di frate Thommaso da Gualdo*, vale a dire il componimento volgare tradizionalmente attribuito al terziario francescano Tomasuccio da Foligno ('Tu dici pur ch'i' dica')²⁴, e la *Prophetia de frate Stoppa*, un altro componimento in versi attribuito a Stoppa dei Bostichi ('Apri le labbra mie dolce Signore'): quest'ultima si chiude con una annotazione 'da una copia scripta nel 1422'²⁵. Questo significa, dunque, che agli inizi del 1495—le due profezie sono state trascritte rispettivamente il 16 ed il 22 gennaio di quell' anno—Luca Bernardi, allo scopo di rinvenire una chiave di lettura degli avvenimenti politico-militari suscitati dalla spedizione francese in Italia, radunò una serie di testi profetici, la cui redazione originaria si collocava nella seconda metà del secolo XIV, e della cui antichità egli aveva una precisa percezione, come rivela appunto la nota apposta al termine del secondo di essi: li trascrisse nel medesimo libretto che aveva iniziato a compilare più di un mezzo secolo prima—e poi non più frequentato, se si eccettua una sporadica copiatura 'ab antiquissimo exemplari' di un testo latino nel 1480 o 1490²⁶—, facendo certo ricorso ad un repertorio da cui per tradizione attingeva la cultura politica fiorentina, ma con un deciso passaggio da una curiosità quasi antiquaria ad una preoccupata attenzione agli avvenimenti dei tempi più recenti. In una grafia che tradisce l'età ormai molto avanzata, troviamo nel manoscritto un aneddoto concernente Gerolamo Savonarola, espresso in termini così generici da far escludere 'una parentesi vagamente filosavonaroliana'²⁷, ma importante proprio per la conferma indiretta di

Angeli Claren Opera, I: Epistole, ed. Lydia von Auw, *Fonti per la Storia d'Italia*, 103 (Roma, 1980), XXX nota 1 e *ad indicem*.

²³ C. 36r. Il testo è riprodotto e commentato anche in Reeves, *The Influence of Prophecy*, 434, ed in Tognetti, 'Note sul profetismo', 297 nota 5 (con importanti osservazioni relative alla trasmissione di questo passo).

²⁴ Cc. 37r-42r.

Per questo testo vedi Rusconi, *L'attesa della fine*, 148-155; Pasquini, 'Il mito polemico', 289 nota 65 (e Id., 'Il codice di Filippo Scarlatti [...]', *Studi di Filologia Italiana*, 23 (1964), 465-466); una prima indicazione dei manoscritti conosciuti è in Mario Sensi, 'Il beato Tomasuccio: biografi, biografia e culto', *Analecta T.O.R.*, num. 131 (1979), 25 nota 31.

²⁵ Cc. 42vb-44vb.

Per questo testo vedi di nuovo Rusconi, *L'attesa della fine*, 145 sgg.; Pasquini, 'Il mito polemico', 289 nota 65.

²⁶ C. 33v. La data del 1480 è invece indicata nel cod. Magl. XXV. 344, c.42r.

²⁷ C. 55v. La valutazione nel testo è di Tognetti, 'Note sul profetismo', 298 nota 1.

un'attenzione al profetismo medioevale che in Firenze ha origini ben anteriori e comunque indipendenti dalla predicazione del frate domenicano. E' però soprattutto indice di un'attenzione ai tempi presenti la trascrizione da parte di Luca Bernardi, l'8 aprile 1497, di una copia della cosiddetta *Prophetia Sancti Cataldi*, uno pseudovaticinio antiggiudaico appena diffuso negli ambienti della corte aragonese di Napoli²⁸: un esemplare giunto nelle sue mani ad opera dei monaci olivetani che ne promossero l'edizione a stampa apparsa a Firenze dopo il mese di maggio del 1497, nel testo latino con una traduzione italiana²⁹.

Anche se il rinnovato contatto con gli olivetani in questa circolazione manoscritta di profezie negli ambienti fiorentini del '400 ci richiama con prepotenza alla mente lo scenario degli ultimi tempi nelle previsioni escatologiche (alla *Prophetia Sancti Cataldi*, segue nel manoscritto una interpretazione del Ps. LXXVI, 'Voce mea clamavi', in cui per il fatidico anno 1495 veniva previsto lo 'initium omnium malorum que preveniunt iudicium')³⁰, è in ogni caso meglio rimanere al più concreto riferimento della 'antologia profetica' di Luca di Antonio Bernardi: da cui ricaviamo, in conclusione, la conferma dell'ampia circolazione di testi profetici, in latino ma soprattutto in volgare, sia in ambienti laici che in ambienti ecclesiastici—e con ampi passaggi dall'uno all'altro.

I criteri di questa raccolta evidenziano inoltre la 'griglia' di lettura di questa intellettualità minore, legata al ceto mercantile-borghese e cittadino alla fine del medio evo: all'interno della quale nei confronti della profezia prevale piuttosto una curiosità segnata da una forte impronta politica che non la circolazione di attese escatologico-apocalittiche. L'indizio più preciso in tal senso è la annotazione di un sonetto avverso ad Alessandro VI e di un aneddoto savonaroliano, in 'un contesto reso assai neutro dall'età dei documenti raccolti e dalla oscurità delle allusioni'³¹, all'interno del quale il profetismo assume i toni di una punizione incombente, almeno a giudicare dall'intonazione dell'ultima profezia in versi volgari trascritta nel cod. Magl. VII, 1081: 'Dio permette che pe' nostri facti rei'—presentata peraltro nella rubrica iniziale come una sorta di generale compendio profetico: *Prophetia tracta dalle prophetie di Daniel propheta et di sancto Giovanni evangelista nella Apocalipse et di sancta Brigida et d'altri antichi propheti et per una*

²⁸ Cc. 45r-45v. Per tutta la questione vedi più ampiamente Tognetti, 'le fortune della pretesa profezia', sp. 298.

²⁹ Cfr. *ibid.*, 296.

³⁰ C. 45v.

³¹ Tognetti, 'Le fortune della pretesa profezia', 298 nota 1.

*visione che ebbe uno devoto monicho mentre diceva messa che dovesse ogni cosa ridurre insieme come qui di sotto si vede*³².

3. *'Destati o fier leone al mio gran grido': le prime edizioni a stampa di profezie*³³.

La stamperia delle monache domenicane di San Jacopo a Ripoli, presso Firenze, una delle prime attive in Toscana per iniziativa di due frati Predicatori, Domenico da Pistoia e Pietro da Pisa, nel 1479 aveva già messo in circolazione due diverse edizioni di profezie, nell'ambito di una produzione libraria diffusa per il tramite di frati, di cantimpanca e di cerretani³⁴. Non vi è dubbio che Firenze, almeno sino alla fine del '400 —quando gli esiti della vicenda savonaroliana stringeranno la tradizionale attenzione dell' ambiente cittadino a questo particolare genere di componimenti costituito dai versi profetici in volgare nella morsa dell'esoterismo settario da un lato e della repressione ecclesiastica del profetismo dall' altro³⁵—sia stata il maggior centro di diffusione di 'stampe popolari' di profezie.

Come ha rilevato di recente Ottavia Niccoli, 'tali stampe sono dunque in qualche modo le dirette eredi delle antologie manoscritte di profezie che circolavano numerose tra XIV e XV secolo'³⁶: ed infatti esse comprendono spesso due, tre ed anche quattro composizioni per lo più in volgare, in ogni caso già note dalla tradizione manoscritta del secolo XV. 'Sono testi semplici, lontani dall'aggrovigliato simbolismo di quelli più antichi [cioè in latino]: la loro sintassi è schematica, il vocabolario elementare, i versi ritmati e scanditi da facili ritornelli', a configurarne la

³² Cc. 57va-60vb.

³³ Per la stesura di quanto segue si sono tenute presenti le ricerche di Ottavia Niccoli, la quale mi ha anche consentito di utilizzare la sua schedatura di talune edizioni particolarmente rare. Si è in parte tenuto conto delle osservazioni, non sempre condivisibili, di Giampaolo Tognetti, 'Profezie, profeti itineranti e cultura orale', *La cultura*, 18 (1980), fasc. 4, 428-434: sp. 428; e di Bernardo Nobile, "'Romiti" e vita religiosa nella cronachistica italiana fra '400 e '500', in *Cristianesimo nella storia*, 5 (1984), 303-340.

³⁴ Cfr. Niccoli, 'Profezie in piazza', num. 1 e 2, da Emilia Nesi, *Il Diario della stamperia di Ripoli* (Firenze, 1903), 41-42; senza un particolare riferimento ai testi che ci interessano, la strategia di questa tipografia domenicana è stata di recente esaminata da Susan Noakes, 'The Development of the Book-market in Late Quattrocento Italy: Printers' Failures and the Role of the Middleman', *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 11 (1981), 23-55.

³⁵ Si vedano gli ampi riferimenti alla bibliografia precedente in Cesare Vasoli, 'Profezie e profeti nella vita religiosa e politica fiorentina', in *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento* (Wrocław-Warszawa-Kraków, 1974), 16-29: Id., 'Due documenti per la storia religiosa di Firenze dopo il Savonarola (1500-1517)', in *Umanesimo e Rinascimento. Studi offerti a Paul Oskar Kristeller* (Firenze, 1980), sp. 111-130.

³⁶ Niccoli, 'Profezie in piazza', 505.

fisionomia di testi di largo consumo, stampe 'tutte di piccolo formato [...], di pochissime carte [...], mal stampate, senza indicazione di luogo né di data, spesso su due colonne, con caratteri antiquati e consunti, usando inchiostro di mediocre qualità che spande sulla carta porosa'³⁷. Il loro basso prezzo ne consentiva la più ampia diffusione anche all'interno delle classi subalterne, per mezzo di ogni genere di girovago, laico o ecclesiastico.

La prima edizione a stampa fiorentina della profezia attribuita a S. Brigida, *Destati o fier leone*, si colloca all'interno della tradizione profetico-politica fiorentina del '400, se non altro perché la sua redazione 'profetizza' avvenimenti che si dovranno verificare nel decennio compreso tra 1460 e 1470³⁸. Se tale profezia viene stampata in genere a sé stante, un'altro testo attribuito alla santa svedese, *Ave Jesu Christo figliol de Maria*, è invece compreso in numerose 'antologie profetiche' che escono dai torchi negli ultimi anni del '400 ed agli inizi del '500, in particolare a Venezia³⁹, ma anche in altre città italiane, come Ferrara oppure Bologna (per non parlare di Roma che, a partire da una certa data, 'funzionava da efficace cassa di risonanza del prodigioso su scala internazionale', specie quando interveniva 'una precisa circostanza che ne favoriva una utilizzazione propagandistica', come ha mostrato Ottavia Niccoli a proposito di mostri e di visioni)⁴⁰.

Appare piuttosto difficile collocare in momenti precisi queste edizioni, in genere prive di minimali indicazioni tipografiche—anche se la ricerca in tal senso deve essere senza dubbio compiuta, vuoi per individuarne la genesi vuoi per verificarne con maggiore precisione le modalità d'impatto. Nei casi in cui è comunque possibile farlo, la connessione immediata con gli avvenimenti politici, ed in particolare con le vicende militari dipendenti dalle guerre d'Italia dopo la discesa nella penisola di Carlo VIII, appare del tutto evidente a partire dall'anno 1495⁴¹, data

³⁷ Ibid., 505 e 502.

³⁸ Cfr. Niccoli, 'Profezie in piazza', num. 4, 5, 6. Per il testo si vedano Donald Weinstein, *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, tr. it. (Bologna, 1976), 64 e nota 73; Pasquini, 'Il codice di Filippo Scarlatti', 464; Vasoli, 'Profezie e profeti', 16; Rusconi, *L'attesa della fine*, 116.

³⁹ Cfr. Niccoli, 'Profezie in piazza', num. 7, 8, [9], 10. Per il testo vedi Rusconi, *L'attesa della fine*, 158-163.

⁴⁰ Niccoli, 'Il Re dei Morti', 944 (e gli altri articoli citati alla nota 3).

⁴¹ Segnalo solamente, perché in genere non ne è stata registrata l'importanza, il sermone *De adventu Antichristi* del frate minore dell'Osservanza Bernardino Busti, predicato nel 1495 e stampato nel suo *Rosarium sermonum*, Venetiis, 1498 (GW 5807), pars II, s. XI, cc. 116v-132r, la cui fonte è stata indicata nel *Liber de magnis tribulationibus* attribuito a Telesforo da Cosenza (su cui ci soffermeremo tra breve) da Lázaro de Aspurz,

questa per il profetismo tardomedioevale certo più significativa dell'anno 1484—quando ebbe luogo la 'grande congiunzione' che diede esca ad una vasta produzione di vaticini di carattere astrologico⁴².

Si vedano ad esempio le quattro carte, stampate a due colonne, forse proprio nel 1495, con la seguente intestazione: *Queste sono quattro prophetie novamente cavate le qual narra le grandissime guerre che à da occorrere in la Italia et fora d'Italia*, in cui vengono pubblicate—nell'ordine—la profezia pseudobrigidina che con maggiore frequenza ricorre in queste stampe, *Ave Jesu ...*; il componimento della metà del '300 attribuito a Stoppa dei Bostichi, *El vol la mia fantasia*; una *Prophetia de uno santo homo*, che inizia: 'Verrà el gran mastino'⁴³; ed infine, indicato come *Profetia de Sancto Severo veschovo de la città de Ravenna*, l'unico testo di queste 'antologie profetiche a stampa' che appaia essere il volgarizzamento di una profezia latina di impronta gioachimitica: *Veniet aquila*⁴⁴—in una versione 'aggiornata' al termine del pontificato di Sisto IV, al momento della vacanza papale, anche se questa non è esplicitamente richiamata: 'Per infina qui durante Sisro ne li anni .M.CCCC.LXXX. à preso el cominciare de l'anno quarto'⁴⁵.

Ancora più significativo è l'accentuarsi in maniera rilevante dell'orientamento politico di queste raccolte, nel clima particolarmente convulso delle guerre d'Italia, prima che le tensioni si risolvano con una certa rapidità nel segno della propaganda imperiale a favore del neo-eletto Carlo V (1519), come mostra in effetti la raccolta intitolata *Prophetia*

'La proximidad del fin del mundo en la predicación de Bernardino de' Busti', *Laurentianum*, 7 (1966), 496-502.

Si vedano anche gli altri riferimenti più oltre, nel testo corrispondente alle note 80-83.

⁴² Cfr. Vasoli, 'L'astrologia a Ferrara', sp. 482 sg. (con bibliografia precedente).

⁴³ Cfr. Niccoli, 'Profezie in piazza', num. 9.

Per il testo che inizia 'Ave Jesu' vedi la precedente nota 39; la profezia i cui primi versi recitano 'El vol la mia fantasia' è brevemente esaminata in Rusconi, *L'attesa della fine*, 147-148 (cui occorre aggiungere Troncarelli, 'Poesia e profezia', 523-524 e 529 sgg). A mia conoscenza non è stato dedicato invece alcun studio specifico a 'Verrà el gran mastino'.

⁴⁴ Cfr. McGinn, *Visions of the End*, 254-256. Si tratta di un testo di cui erano ampiamente diffuse traduzioni nei diversi volgari: cfr. ad esempio Gaetana Maria Rinaldi, 'Sulla profezia "Di tramontana l'aquila potenti"', *Bollettino. Centro di studi filologici e linguistici siciliani*, num. 13 (1977), 417-428 (cfr. infra, nota 129), mentre al testo *Aquila veniens* si riferisce Robert E. Lerner, 'Medieval Prophecy and Religious Dissent', *Past and Present*, 25 (1976), 21 nota 53.

⁴⁵ [A. Farina, Venezia 1490 c.], c. 4v (cfr. Niccoli, 'Profezie in piazza', num. 7), riprodotta in Tammaro De Marinis, *Appunti e ricerche bibliografiche* (Milano, 1940), tav. XIV. Per Tognetti, 'Note sul profetismo', 147 nota 3, 'nacque forse a poca distanza dalla diffusione, anche in istampe, che trovò in Italia tra la fine del XV e gli inizi del XVI secolo', osservazione esatta però solo per il volgarizzamento. Un breve cenno è anche in Reeves, *The Influence of Prophecy*, 379, in connessione con il *Mirabilis liber*.

*Caroli imperatoris con altre prophetie di diversi santi huomini*⁴⁶. In essa si susseguono il rifacimento della profezia relativa al 'Secondo Carlomagno', il testo filofrancese *Carolus Caroli filius*, ora rimaneggiato a favore dell'imperatore della casa di Absburgo, il cui nome facilitava la rapida conversione dei testi in genere elaborati per propagandare il destino politico-escatologico dei re di Francia: divenuto *Carolus Philippi filius*, viene riprodotto in una 'stampa popolare', quasi a marcare in questa edizione che forse si colloca a Venezia proprio intorno al 1519, in un opuscolo strettamente collegato alla propaganda ufficiale, la conservazione della lingua latina per un testo cui viene mantenuto così, in sostanza, un tratto significativo di autorevolezza profetica⁴⁷. L'opuscolo si chiude con una nuova edizione della *Prophetia de Sancto Severo*, della quale in questa raccolta viene senza dubbio enfatizzato l'insieme di previsioni relative alla missione escatologica dell'Imperatore degli Ultimi Tempi—con chiaro riferimento allo stesso Carlo V.

Se l'anno 1530 rappresenta 'un momento di vera e propria esplosione del profetismo in una sua forma specifica, e cioè quella del profetismo imperiale'⁴⁸ in Italia, nel momento cioè della incoronazione di Carlo V a Bologna, a tale data è possibile peraltro registrare anche il momento di brusco declino del fenomeno e di sostanziale rottura della continuità con il profetismo politico tardomedioevale (ed è appena il caso di ricordare che, nell'ambito della letteratura profetica, questi avvenimenti appaiono maggiormente significativi e decisivi che non eventi quale la congiunzione astrale del 1524 e l'attesa del diluvio ad essa connessa, che diede la stura ad una innumerevole serie di vaticini)⁴⁹.

A questo punto è però opportuno richiamare alcune questioni che riguardano le dinamiche di diffusione dei testi profetici dopo la introduzione della stampa: non vi è dubbio, infatti, che quest'ultima non agisce semplicemente come 'un possibile tramite in più' nella loro trasmissione,

⁴⁶ Cfr. Niccoli, 'Profezie in piazza', num. 22 (un'ulteriore copia è segnalata da Anne Jacobson Schutte, *Printed Italian Vernacular Religious Books, 1465-1550: A Finding List*, Genève, 1983, 306).

⁴⁷ Cfr. M. Chaume, 'Une prophétie relative à Charles VI', *Revue du Moyen Age Latin*, 3 (1947), 27-42; Reeves, 'Joachimist Influences', 330 (ora in *The Influence of Prophecy*, 328); Weinstein, *Savonarola e Firenze*, 127-128 e 150; Rusconi, *L'attesa della fine*, 183 sgg.; Niccoli, 'Profezie in piazza', 522.

⁴⁸ Niccoli, 'Profezie in piazza', 515 sg. (ma cfr. anche 522).

⁴⁹ Cfr. ora la disamina praticamente completa di Paola Zambelli, 'Fine del mondo o inizio della propaganda?' (citato a nota 10). Per una diversa lettura dell'attesa di tale evento, cfr. Ottavia Niccoli, 'Il diluvio del 1524 fra panico collettivo e irrisione carnevalesca', in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, 369-392.

rendendo di conseguenza 'più complessa l'analisi nel suo insieme'⁵⁰. Alle varianti connesse con la tradizione manoscritta—mutamenti testuali che sovente dipendono da modificazioni volontarie di scrittori e di raccoglitori—le profezie a stampa accostano, da un'edizione all'altra, le proprie varianti ed aggiunte, talora consistenti in un processo di aggiornamento delle previsioni che non rimane confinato nei semplici slittamenti delle determinazioni cronologiche, dovuti al tempo trascorso senza che gli eventi promessi si fossero attuati, ma giunge anche al limite di veri e propri mutamenti del messaggio veicolato dalle profezie stesse. L'ipotesi di un intervento a questo livello dei vari girovaghi, che avevano inserito tali testi nel loro repertorio, andrà in ogni caso verificata per mezzo di un'analisi complessiva, nel corso della quale si tenga conto anche della tradizione manoscritta delle profezie nel medesimo periodo⁵¹.

E' appena il caso di ricordare che la circolazione di profezie tra gli ultimi decenni del '400 ed i primi del '500 non è certo limitata alle edizioni a stampa e nemmeno, per altri versi, alle collezioni manoscritte (come risulta dalle 'carte volanti' in cui venivano diffuse la *Prophetia Sancti Cataldi*⁵² oppure un esemplare del testo latino *In illo tempore aquila veniens a Septentrione*)⁵³. La complessità di un'analisi delle modalità e degli ambienti di circolazione di questi testi emerge con estrema evidenza per un periodo nel quale, nell'ambito delle 'antologie profetiche' manoscritte, vengono inserite anche le trascrizioni di stampati⁵⁴. Con questo siamo di nuovo rimandati al constatare che la diffusione di testi profetici si articola a più livelli, se è vero che 'la lettura di un testo manoscritto e ancor più [...] la sua ricopiatura comportano un livello di cultura superiore alla lettura dello stampato e al suo ascolto'⁵⁵.

Un esempio abbastanza significativo al proposito è costituito da alcune delle modalità di circolazione della nota profezia pseudogioachi-

⁵⁰ Niccoli, 'Il Re dei Morti', 949, in discussione con J.-Cl. Schmitt, 'Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques réflexions de méthode', *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 52/1 (1981), 5-20.

⁵¹ Cfr. al proposito Tognetti, 'Profezie, profeti itineranti', 428; Lerner, *The Powers of Prophecy*, 31.

⁵² Si veda Tognetti, 'Le fortune della pretesa profezia'.

⁵³ Rinaldi, 'Sulla profezia', 119 nota 10.

⁵⁴ Mi limito a segnalare, a titolo di esempio, il cod. 3898 della Bibliothèque Mazarine di Parigi (cfr. Tognetti, 'Le fortune della pretesa profezia', 316 nota 3) ed il fatto che nell'ultima carta bianca del *Processo di don Theodoro monacho che si faceva chiamare papa Angelicho* [Firenze, 1515], è stata trascritta la stampa fiorentina del 1497 della profezia di San Cataldo (Prosperi, 'Il monaco Teodoro', 79).

⁵⁵ Tognetti, 'Profezie, profeti itineranti', 428.

mitica del secolo XIII, *Gallorum levitas Germanos iustificabit*, nel periodo che va dagli ultimi anni del '400 ai primi decenni del '500⁵⁶.

Ser Tommaso di Silvestro, raccogliitore del *Diario orvietano*, la inserì nella propria raccolta l'anno 1509, da un esemplare risalente al 1495, apponendovi un'annotazione assai indicativa nel mostrare quale 'uso' concreto si potesse fare in quegli anni di versi profetici siffatti: 'Questi versi fuoro facti nel 1495; quali le tenia nella camera cussi appiccati. Ma se strasciavano per volerle ognuno legiare. Io le registrai qui'⁵⁷. A pochi anni di distanza, nella *Cronaca della città di Modena*, scritta da Leonello Beliardì tra 1512 e 1518, gli stessi versi vengono registrati con una ben diversa indicazione: 'Carmina Romae inventa in marmore sculpta apud Sanctum Pancratium' (all'interno di un fascicolo autonomo con ogni probabilità finalizzato proprio alla trascrizione di questo genere di testi)⁵⁸.

A marcare i mutati orientamenti che si manifestano all'interno degli ambiente laicali che si tramandano le profezie in versi ed in prosa, ed in qual modo alle tradizionali *auctoritates* profetiche medievali subentri un recupero del mondo classico, intervengono le tre edizioni, apparse a Roma tra 1510 e 1525, della *Prophetia trovata in Roma; intagliata in marmoro in due versi latini tratta in vulghar sentimento*⁵⁹. A questo punto i fatti 'ci riportano a quel gusto dell'archeologia e dell'antiquaria così vivo in tutta l'Italia del Cinquecento'⁶⁰ che per lunghi decenni filtrerà nella penisola l'interesse nei confronti del profetismo di origine medievale.

4. 'Ex exemplari habito': Domenico Morosini e l'aristocrazia veneziana.

Non meno 'vissuto' dei codici fiorentini che contengono le profezie raccolte da Luca di Antonio Bernardi è il manoscritto veneziano (Biblioteca Marciana, cod. lat. III, 177 [2176]) ampiamente noto perché

⁵⁶ Cfr. Oswald Holder Egger, 'Italienische Prophetien des 13. Jahrhunderts', *Neues Archiv*, 33 (1908), 125-126; Bernhard Töpfer, *Das kommende Reich des Friedens. Zur Entwicklung chiliastischer Zukunftshoffnungen im Hochmittelalter* (Berlin, 1964), 185-186; Reeves, *The Influence of Prophecy*, 312.

⁵⁷ Diario di ser Tommaso di Silvestro, in *Rerum Italicarum Scriptores*, XV / 5 / 2, a cura di Luigi Fumi, (Città di Castello, 1922-1929), 410.

⁵⁸ Leonello Beliardì, *Cronaca della città di Modena (1512-1518)*, a cura di Albano Biondi e Michele Oppi (Modena, 1981), 150; cfr. anche la recensione di Ottavia Niccoli, in *Rivista Storica Italiana*, 93 (1981), 490-491.

⁵⁹ Niccoli, 'Profezie in piazza', num. 34, 35, 37. Si veda anche Guillaume Postel, *Le trésor des prophéties de l'Univers*, a cura di François Secret (La Haye, 1969), 20.

⁶⁰ *Ibid.*, 504.

dai testi in esso tramandati è stata fatta discendere la prima edizione 'antologica' a stampa dei testi profetici gioachimitici, pubblicata a Venezia da Lazzaro de' Soardi nell'aprile 1516⁶¹. Il codice è assai conosciuto e per tale motivo—oltre che per gli ulteriori approfondimenti che il suo studio richiede—verranno esposte di seguito solo alcune considerazioni essenziali, nella linea di quanto trattato sino ad ora⁶².

Anche in questa circostanza ci si trova in presenza di una 'antologia profetica', la cui principale caratteristica risiede nell'essersi formata per stratificazioni successive, effetto però dell'intervento di diversi copisti e trascrittori e dell'incrociarsi di interessi all'interno del ceto aristocratico lagunare, al di là di ogni distinzione tra chierici e laici: aspetto messo in rilievo dall'uniforme veste latina dei testi considerati.

All'origine della vicenda si colloca la figura di Domenico Morosini, un patrizio appartenente ad una delle più influenti famiglie della Serenissima, che ricoprì nell'arco della propria esistenza tutte le massime cariche di governo della repubblica, ed arrivò anche molto vicino ad essere eletto Doge. Prima della sua scomparsa, avvenuta a novantuno anni nel 1509, si era cimentato anche in opere di carattere religioso⁶³. In possesso di una copia del *Liber de magnis tribulationibus* attribuito a Telesforo da Cosenza⁶⁴, la affidò ad un frate della Osservanza domenicana, Rusticiano da Brescia, che aveva soggiornato a Mantova per un lungo periodo della propria vita (un interessante campo aperto a ulteriori ricerche è senza dubbio costituito dalle numerose profezie e predizioni provenienti dalle corti rinascimentali di Mantova e di Ferrara)⁶⁵. Da una lettera di Rusticiano, destinata a divenire in seguito una sorta di prologo al *Liber*, e scritta con ogni probabilità intorno al 1455, apprendiamo

⁶¹ Una prima descrizione ed analisi del manoscritto è in Reeves, *The Influence of Prophecy*, 343-346.

⁶² Cfr. Bernard McGinn, 'Circoli gioachimiti venetiani', *Cristianesimo nella storia*, 7 (1986), 19-39.

⁶³ Domenico Morosini, *De bene instituta republica*, a cura di Claudio Finzi (Milano, 1969), e l'ampio commento di Gaetano Cozzi, 'Domenico Morosini e il "De bene instituta republica"', *Studi Veneziani*, 12 (1970), 405-458.

⁶⁴ Segnalo incidentalmente che il cod. Magl. XXII, 22 della Biblioteca Nazionale di Firenze, che contiene alle cc. 128r-137v un esemplare del *Liber*, reca una nota di possesso di Lorenzo figlio del fu Marco Loredan, un *provveditore* che il capitano generale del mare, Benedetto Pesaro, fece decapitare tra 1499 e 1502: cfr. Emil Donckel, 'Studien über die Prophezeiung des Fr. Telesforus von Cosenza, O.F.M. (1365-1386)', *Archivum Franciscanum Historicum*, 26 (1933), 36-37: num. 4; Frederic C. Lane, 'Naval Actions and Fleet Organization, 1499-1502', in *Renaissance Venice*, ed. John Hale (London, 1973), 165.

⁶⁵ Oltre a Vasoli, 'L'astrologia a Ferrara' (cit. a nota 10), ricordo solo, per la compresenza in un'unica collezione manoscritta di testi profetici e di predizioni astrologiche, il cod. Lat. 16021 della Bibliothèque Nationale di Parigi, proveniente da Mantova (Lerner, *The Powers of Prophecy*, 91 nota 2).

che Morosini gli richiese una specie di intervento redazionale: 'Novas prophetias a te nuper oblatas, vidi atque revolvi. Et quia magnum erat volumen atque confusum, hortatus es ut in brevi decerperem ordinarem-que que digna viderentur'⁶⁶. Nella biblioteca del patrizio si trovavano anche una copia dei *Vaticinia de summis pontificibus*, esemplata in quel volgare di anni e giunta nelle mani di Pasqualino Regiselmo alla fine del '500, come questi annota nella sua dedica *Al candido, et amico lettore*, premessa all'edizione veneziana delle profezie papali da lui curata nel 1589: 'Oltraciò alcune altre scritture ci sono state appresentate, già cento, & trent'anni da un certo Domenico Moresini Gentilhuomo Venetiano assai dotto, & di essercitato ingegno composte', ed un esemplare dello pseudogioachimitico *Vaticinium Sibillae Erithreae* ('Exquiritis a me o illustrissima turba Danaum'), di cui curò una traduzione commentata, come apprendiamo di nuovo dallo stesso Regiselmo: 'a noi pervenuta nelle mani tradotta dalla greca nella latina lingua dal sopradetto gentilhuomo Venetiano [...], con alchune poche, ma importantissime annotationi'⁶⁷.

Nel 1469 un altro membro di una famiglia del patriziato veneziano, Andrea Garzoni⁶⁸, entrato dapprima nell'ordine dei frati minori e passato poi al monastero benedettino di S. Cipriano di Murano, compila a sua volta una antologia di scritti profetici⁶⁹, la cui composizione — a prescindere dalla significativa prevalenza di testi latini, estratti da biblioteche ecclesiastiche — si inserisce nell'orientamento già evidenziato

⁶⁶ Si veda Raymond Creyvens, 'Les "Consilia" de S. Antonin de Florence O.P.', *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 37 (1967), 284-290 (che peraltro tenta di far diventare il patrizio veneziano un frate domenicano!). Se la canonizzazione di S. Vincenzo Ferreri nell'anno 1455, a causa della reputazione apocalittica che gli conferì, può avere avuto una certa influenza nei criteri con cui frate Rusticiano esaminò il testo sottopostogli, è di gran lunga più probabile, invece, che gli interessi del Morosini venissero suscitati dalle vicende connesse con la caduta di Costantinopoli nelle mani dei Turchi (1453): cfr. McGinn, 'Circoli gioachimiti', 20 sg. (ed è ancora in corso di stampa, nella collana 'Studi Storici' dell'*Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, la ricerca del compianto Agostino Pertusi, *Fine di Bisanzio, fine del mondo*). La citazione è tratta da Creyvens, 'Les "Consilia"', 287. Sulla base del manoscritto Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 16021, è stata suggerita una datazione di questa lettera al 28 febbraio 1454 (stile corrente: 1455): cfr. Lerner, *The Powers of Prophecy*, p. 91, nota 13.

⁶⁷ *Vaticinia sive prophetiae abbatibus Ioachim et Anselmi episcopi Marsicani, Venetiis*, apud Hieronymum Porrum, MDLXXXIX (pagine non numerate).

⁶⁸ Alcune indicazioni sulla famiglia Garzoni si possono rintracciare in Frederic C. Lane, 'Venetian Bankers, 1496-1533', *Journal of Political Economy*, 45 (1937), 187-206, *passim*.

⁶⁹ Per quanto riguarda una descrizione ed un'analisi del manoscritto (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, cod. lat. III. 177 [2176]) rimando alla trattazione di Reeves, *The Influence of Prophecy*, sp. 343 sgg., e di McGinn, 'Circoli gioachimiti'.

per Domenico Morosini: le ultime quattro 'vignette' dei *Vaticinia de summis pontificibus*, la lettera di frate Rusticiano, una *Prophetia beate Brigide* ('O desolata civitas'), un unico testo profetico in volgare, attribuito ad Antonio di Spagna e datato al 1383, il *Liber de magnis tribulationibus* nel rimaneggiamento di Rusticiano, la versione ampia della profezia filofrancese *Karolus filius Karoli* e un'opera del domenicano Jean Quidort, il *Tractatus de Antichristo*. L'occasione della compilazione, sulla quale l'interesse si è addensato in relazione alle sue indubbie connessioni con l'edizione dell'antologia gioachimitica stampata a Venezia nel 1516, è verosimilmente da ricercarsi nelle travagliate vicende degli ultimi anni del papato di Paolo II, il patrizio veneziano Pietro Barbo (l'ipotesi viene suggerita dal fatto che in questo periodo è attestato il rinnovarsi dell'interesse nei confronti delle profezie papali e del loro concreto ricollegarsi ad avvenimenti storici in corso di svolgimento)⁷⁰.

Andrea Garzoni ricopiò i testi della sua raccolta da un *exemplar* avuto dalla biblioteca del monastero di S. Giorgio Maggiore a Venezia: appartenente alla congregazione di S. Giustina di Padova, con facilità raggiungibile per la sua posizione dalle sedi degli organi di governo della repubblica veneziana, godeva di una lunga tradizione di stretti contatti con il patriziato lagunare⁷¹.

Morto Andrea Garzoni nel 1477, il suo codicetto di profezie venne recuperato dopo due decenni dal nuovo abate del monastero di S. Cipriano, Vittore Trevisan⁷², che fece apporre in calce al verso dell'ultima carta del nucleo originario un'ampia attestazione relativa all'ortodossia del defunto monaco⁷³: questo avveniva in quell'anno 1495 in cui tutti sembrano andare convulsamente alla ricerca di codici di

⁷⁰ Cfr. la descrizione dei manoscritti anche se non definitivamente analizzati in Paola Guerrini, 'Per l'interpretazione iconografica dei "Vaticinia" nell'Angelicano 1146 e nel Chigiano A.V. 152', in *Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento*, a cura di Massimo Miglio (Città del Vaticano, 1983), 733-747; ed Ead., 'Federico da Montefeltro e Sisto IV nei "Vaticinia" del'Angelicano 1146 e del Chigiano A.V. 152', in *Federico da Montefeltro. Lo stato, le arti, la cultura*, a cura di G. Cerboni Baiardi, G. Chittolini, P. Floriani (Roma, 1985), 131-135.

⁷¹ Sull'importanza di questa biblioteca, vedi Giorgio Ravegnani, *Le biblioteche del monastero di S. Giorgio Maggiore* (Firenze, 1976); Gigliola Fragnito, 'Il cardinale Gregorio Cortese (1483?-1548) nella crisi religiosa del Cinquecento', *Benedictina*, 30 (1983), 422. Un riferimento ad essa è anche nell'"antologia gioachimitica" stampata a Venezia nel 1516: 'extracta in bibliotheca S. Georgii maioris Venetiis' (da Reeves, *The Influence of Prophecy*, 375).

⁷² Per la famiglia Trevisan, anch'essa esponente di rilievo del patriziato lagunare, cfr. S. Chojnacki, 'In Search of the Venetian Patriciate: Families and Factions in the Fourteenth Century', in *Renaissance Venice*, ed. J. Hale, sp. 66-67, 73-74, 88-89.

⁷³ Cod. Marc. Lat. III. 177 (2176), c. 43v: cfr. anche McGinn, 'Circoli gioachimiti', 24, nota 23.

profezie medievali, come conferma anche —per rimanere nell’ambito del patriziato veneziano—la lettera del generale dei camaldolesi, Pietro Dolfìn, il quale cercava di ottenere una trascrizione dei *Vaticinia* dall’esemplare da tempo in possesso di Domenico Morosini⁷⁴. Nel 1496 Vittore Trevisan fa trascrivere nell’attuale codice marciano, all’evidente scopo di ‘aggiornare’, di fronte ai nuovi avvenimenti di fine secolo, la raccolta di cui era entrato in possesso, una serie di testi profetici di diversa provenienza e di differente ispirazione, il cui tratto comune risiedeva nella vetustà dell’*exemplar* in latino e nella sua provenienza da ‘biblioteche’ private: è questo il caso della profezia *In illo tempore Aquila veniens a Septentrione*, trascritta nel mese di gennaio da una ‘copia’ pervenutagli tramite un cittadino di Mestre, Bardellino de’ Bardellini ‘la quale era molto vetustissima et apparea esser molto tempo quella esser scritta’, primo di una serie di testi nei quali la valenza politica appare immediatamente evidente⁷⁵. Analoghe osservazioni si possono fare in relazione alla trascrizione, avvenuta nell’aprile dello stesso anno 1496, di un intero fascicolo di testi profetici procuratogli dal *decretorum doctor* Dionisio de Franceschis—predizioni in latino ed in volgare, in prosa ed in versi, a testimoniare una intensa attività di trascrizione che, in varie forme, risale almeno al 1415, se non ancora più all’indietro⁷⁶.

Attente ricerche potrebbero addurre ulteriori esempi, ancora meno caratterizzati da venature gioachimitiche, in materia di diffusione all’interno del patriziato veneziano di tale letteratura profetica medievale, in prevalenza in lingua latina, nel contesto di un clima culturale senza dubbio molto diverso da quello in cui è inserito invece il ceto dominante fiorentino. D’altra parte non è certo una novità la innegabile ‘compunzione’ del patriziato veneziano, nel quale si ‘credeva sinceramente, oltre che nella religione, nella sua verità come condizione indispensabile perché avesse efficacia sulle azioni umane, nell’aiuto di Dio e nella

⁷⁴ La lettera, datata 14 agosto 1495, è edita in E. Martène—U. Durand, *Veterum Scriptorum et Monumentorum [...] Amplissima Collectio*, III (Parisiis, 1724), 1152-1153. Di essa hanno dato differenti valutazioni Herbert Grundmann, ‘Die Papstprophetien des Mittelalters’, *Archiv für Kulturgeschichte*, 19 (1929), 135; Cesare Vasoli, ‘L’attesa della nuova era in ambienti e gruppi fiorentini del Quattrocento’, in *L’attesa dell’età nuova nella spiritualità della fine del medioevo*, Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, III (Todi, 1962), 379 sg.; Reeves, *The Influence of Prophecy*, 345 sg, 433 sgg. Su Pietro Dolfìn (Petrus Delphinus) vedi anche Marjorie Reeves, ‘Joachim of Fiore and the Prophetic Future’, 97; Rusconi, *L’attesa della fine*, 138 nota 19; McGinn, ‘Circoli gioachimiti’, 22.

⁷⁵ Cc. 43r; cfr. McGinn, ‘Circoli gioachimiti’, 27, nota 31. La annotazione è datata 16 gennaio 1496.

⁷⁶ Cc. 48r-54v; cfr. McGinn, ‘Circoli gioachimiti’, 27. La annotazione è datata 29 aprile 1496.

necessità di propiziarselo, nel castigo di Dio e nell'urgenza di evitarlo'⁷⁷.

In questo universo culturale agiscono come catalizzatori o come detonatori, a seconda delle circostanze, le vicende politiche che hanno in qualche modo relazione con la sorte della Serenissima: in primo luogo la sconfitta veneziana sul campo di Agnadello nel 1509 e il convulso rovesciamento di alleanze che caratterizza la successiva guerra promossa dalla lega di Cambrai⁷⁸. Ricordo solo che quindici giorni dopo la disfatta militare, che sembrò mettere in pericolo l'esistenza stessa della repubblica, Marin Sanudo annotò nei suoi *Diarii*: 'la briga' al presente atende molto a prophetie et vano alla chiesa di San Marco, vedendo prophetie di musaicho, qual fece l'aba' Joachim'⁷⁹. E' in tale clima che Venezia surroga Firenze, nel primo quarto del '500, in qualità di maggiore centro per la diffusione di 'stampe profetiche': il che ci consente di ricostruire con ancor maggior precisione il contesto in cui si arrivò a far uscire dai torchi della stampa la parte più rilevante della produzione gioachimitica e pseudogioachimitica medievale.

5. *'Opuscula abbatis Joachim': le prime edizioni veneziane.*

Particolarmente ampia deve essere stata la circolazione manoscritta dei *Vaticinia de summis pontificibus*, nella loro versione più ampia, durante gli ultimi decenni del '400, almeno a giudicare dai riferimenti ad essi che ripetutamente si incontrano nella documentazione del tempo. Così, ad esempio, lo scribasenato romano Stefano Infessura, registrando nell'anno 1492 il ritrovamento della presunta profezia di San Cataldo, annotava a proposito di Gioacchino da Fiore: 'qui scripsit de pontificibus futuris usque ad nostra tempora'⁸⁰; ed il cronista modenese Jacopino de' Bianchi detto de' Lancellotti, nel momento in cui si riuniva il conclave dal quale doveva uscire il successore di Sisto IV, registrava: 'si diceva che era l'ultimo papa che tenise lo papalisto'⁸¹. Non disdegnavano di menzionarle in pubblico anche predicatori come il domenicano Valeriano da Soncino: 'Aliqui alegant el papalisto de Joachim, aliqui profetiam Methodii, aliqui quod finietur in 1490, aliqui in centum

⁷⁷ Cozzi, 'Domenico Morosini', 456.

⁷⁸ A questo proposito si veda più ampiamente il recente volume di Ottavia Niccoli sul profetismo italiano tra Carlo VIII e Carlo V.

⁷⁹ Marin Sanuto, *I Diarii*, VIII, 326, citato da Paolo Preto, *Venezia e i Turchi* (Firenze, 1975), 69.

⁸⁰ *Diario della città di Roma di Stefano Infessura scribasenato*, a cura di O. Tommasini *Fonti per la Storia d'Italia*, V (Roma, 1890), 272-273.

⁸¹ *Cronaca modenese* (...), I (Modena, 1861), 104.

annis'⁸², oppure come il francescano Roberto Caracciolo da Lecce: '[...] della vicinità de anticristo ancora non lo sapemo, avenga che alcuni lo affirmano per lo Papalisto, altri per la profecia di sancta Brigida o de lo Abbate Johacim'⁸³. Bastano peraltro i soli esempi appena menzionati ad evidenziare la presenza simultanea di due diverse chiavi di lettura del medesimo testo profetico, in prospettiva strettamente connessa alla successione pontificia per i due cronisti, con accentuazione della valenza escatologico-apocalittica per i due predicatori popolari.

Anche se, almeno in parte, esulano dalla prospettiva della mia esposizione, voglio sottolineare che i *Vaticinia de summis pontificibus* costituiscono senza dubbio una fattispecie del tutto particolare nella tradizione manoscritta dei testi profetici medioevali e nella loro riproduzione a stampa, in dipendenza soprattutto dal fatto che in nessuna delle edizioni a stampa del 'papalisto', come ne veniva comunemente denominata la serie, la identificazione nominativa dei pontefici si protrae al di là del terz'ultimo, fatto coincidere con il pontificato di Paolo II⁸⁴. Da questo viene confermato il protrarsi dell'interesse per le loro previsioni sino al momento culminante della opposizione al papa Barbo e, poco dopo, delle speranze collegate all'elezione del suo successore, il frate minore Francesco Della Rovere, cioè Sisto IV: nel primo caso si avrebbe la spregiudicata 'introduzione a Roma di un metodo di lotta politica' attestato a Venezia, mediante il riadattamento della tradizionale iconografia profetica dei *Vaticinia*⁸⁵; nel secondo invece si viene ricondotti al fervore profetico che caratterizzava gli anni del pontificato di Sisto IV, il quale—non si dimentichi—fece venire presso di sé in qualità di confesso-

⁸² Citato da Lucia Lazzerini, "'Per latinos grossos". Studi sui sermoni mescolati', *Studi di Filologia Italiana*, 29 (1971), 338 e nota 1 (dove viene riportata un altro passo analogo dello stesso predicatore).

⁸³ *Specchio della fede*, per Giovanni di Lorenzo, dopo l'11 aprile 1495 (GW 6115), c. 39v.

⁸⁴ Le più recenti indagini su quest'argomento, dopo Grundmann, 'Die Papstprophetien' (ivi alle pp. 133 sgg. un attento esame delle ragioni del mancato aggiornamento), sono di Marjorie Reeves, 'Some Popular Prophecies from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries' in *Popular Belief and Practice*, ed. Derek Baker, *Studies in Church History*, 8 (Cambridge, 1972), 107-134; Bernard McGinn, 'Angel Pope and Papal Antichrist', *Church History*, 47 (1978), 155-173; Rusconi, *L'attesa della fine*, 47-57. Purtroppo non ho potuto utilizzare lo *Einführungsband* di Robert E. Lerner e di Robert E. Moynihan a *Weissagungen über die Päpste (Faksimile Edition aus Vat. Ross. 374)*, (Stuttgart, 1985).

⁸⁵ Guerrini, 'Per l'interpretazione iconografica', 744-745 [con rinvio a G. Paparelli, *Callimaco Esperiente (Filippo Buonaccorsi)* (Salerno, 1971), 48].

re un visionario famoso come il beato Amedeo Ispano, autore della redazione originaria dell'*Apochalypsis nova*⁸⁶.

Una prima edizione delle profezie papali, con il titolo di *Relationes devotissimi abbatis Joachini super statum summorum pontificum romane ecclesie*, sembra essere uscita a Venezia intorno al 1505, ad opera dei fratelli Nicolò e Domenico del Jesu⁸⁷. Essa peraltro rimase senza imitatori, a differenza di quella prodotta dallo stampatore bolognese Girolamo Benedetti, attivo tra 1511 e 1529: con il titolo di *Ioachimi abbatis Vaticinia circa apostolicos viros et Eccle(siam) R(omanam)* e rispettivamente di *Prophetia dello Abbate Ioachino circa li pontifici et R(omana) C(hiesa)* appaiono il 15 luglio 1515 due edizioni—l'una latina e l'altra volgare—del tutto identiche dal punto di vista editoriale⁸⁸.

Da parte di Gerolamo Benedetti una pubblicazione siffatta si inserisce in una linea editoriale che, continuando l'attività del fratello Giovanni Antonio, privilegia la letteratura religiosa ed i testi di largo consumo, conferendo alle stampe popolari un loro carattere particolare, ben evidenziato peraltro proprio nell'edizione dei *Vaticinia*: la produzione di stampe in cui l'illustrazione non funge soltanto da elemento decorativo ed accessorio, ma diventa parte integrante e funzionale del prodotto⁸⁹. Quanto al frate domenicano Leandro Alberti, si curò di questa duplice edizione all'interno di un rapporto di intensa collaborazione editoriale in cui prevaleva un'ispirazione di carattere umanistico. Basti pensare al proposito alla lettera con cui il famoso umanista Giovanni Antonio Flaminio, uno dei maggiori collaboratori al *De viris illustribus* curato dall'Alberti e stampato dal Benedetti nel 1517, lo ringraziava per l'invio di un esemplare della stampa: 'Libellum accepi, quem mihi dono misisti, pulcherrimum ac mihi gratissimum Ioachimi illius celebrati vaticinia

⁸⁶ Si vedano le ricerche decisive condotte al proposito da Anna Morisi e da Cesare Vasoli, puntualmente indicate in Tognetti, 'Note sul profetismo', 146 nota 2.

⁸⁷ Cfr. Victor Massena, prince d'Essling, *Les livres à figures vénitiens de la fin du XV^e siècle et du commencement du XVI^e* (Florence, 1907-1914), num. 2449; Max Sander, *Le livre à figures italien depuis 1467 jusqu'à 1530* (Milan, 1942), num. 3609.

Non esistono edizioni incunabile dei *Vaticinia*, come ipotizza invece Francesco Russo, *Bibliografia gioachimitica* (Firenze, 1954), 45.

L'anno 1505 è indicato da A. Serra Zanetti, *L'arte della stampa in Bologna nel primo ventennio del Cinquecento* (Bologna, 1959), 260 (con rinvio a Pierre Bèrès, *Livres et manuscrits*, Paris, 1957, num. 57). Questa edizione veneziana è l'unica ad indicare i nomi dei pontefici per ogni singolo vaticinio sino a Paolo II.

⁸⁸ Descritte in Serra Zanetti, *L'arte della stampa*, 259-262, num. 246-247.

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, 88-109; A. Cioni, 'Benedetti, Francesco', in *Dizionario Biografico degli Italiani*, VIII (1966), 251-253; *Id.*, 'Benedetti, Giovanni Antonio', *ibid.*, 258-259.

complexum'⁹⁰, ad ulteriore conferma del passaggio, indicato già a suo tempo da Grundmann, della profezia figurata dalla politica militante al genere di gusto appunto umanistico⁹¹.

Anche se non è fuori luogo pensare ad una volontà da parte di Leandro Alberti, almeno accennata, di sottolineare il destino profetico degli ordini mendicanti, e in particolare quello dei domenicani—ed infatti anch'egli ricorda la profezia attribuita a Gioacchino da Fiore 'degli duo ordini de praedicatori et minori che dovevano venire nelli tempi posteriori per restituire la republica christiana quasi collapsa'⁹²—, nella dedica indirizzata al cardinale Giulio de' Medici, allora legato pontificio a Bologna, appaiono maggiormente sottolineati altri orientamenti, come la 'curiositate delli mortali [...] che non lassa cosa alcuna ad fare, per potere venire a la cognitione de le cose passate, & investigare le presente & etiam le future': a questo atteggiamento si ricollega il proposito dello stesso Alberti, a quanto sembra però non mantenuto, di 'darne le interpretatione', per avere lui intrapreso 'con assiduo studio ad indagare la mente & opinione di esso vate, la quale penso pure doppo molte fatiche havere ritrovato'⁹³.

In verità, più che pensare ad un'ispirazione antimedicca di queste stampe bolognesi dei *Vaticinia de summis pontificibus*⁹⁴, è forse da ricercare una connessione, almeno nel senso della successione cronologica, tra l'edizione stessa ed un episodio verificatosi a Firenze nel luglio 1514—considerato abbastanza a ragione il momento in cui il profetismo papale, da strumento di propaganda antipontificia, diviene elemento di autocelebrazione (senza esiti successivi, ma segnando con ciò stesso la reale crisi di efficacia del testo medesimo). In quell'occasione il ministro provinciale dei carmelitani toscani 'autorizzato a predicare dal pontefice [...], ricordò la profezia gioachimitica per cui un uomo povero e già prigioniero, di origine italiana, sarebbe stato il papa angelico autore della grande riforma' religiosa ed ecclesiastica⁹⁵: lo stesso Giovanni dei Medici, che era salito al soglio pontificio assumendo il nome di Leone X,

⁹⁰ Cfr. Alessandro Pastore, *Marcantonio Flaminio. Fortune e sfortune di un chierico nell'Italia del Cinquecento* (Milano, 1981), 15 sgg., 24-25 e nota 39. Non vi è menzione della stampa curata dal frate domenicano in L.A. Redigonda, 'Alberti, Leandro', in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I (1960), 699-702.

⁹¹ Grundmann, 'Die Papstprophetien', 132 sgg.

⁹² C. 3r.

⁹³ C. 2r.

⁹⁴ Almeno secondo il parere di Gabriella Zarri, 'L'altra Cecilia: Elena Duglioli dall'Olio (1472-1510)', in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di Sofia Boesch Gajano—Lucia Sebastiani (L'Aquila-Roma, 1984), 596-597.

⁹⁵ Vasoli, 'L'attesa della nuova era', 410-411.

un appellativo al quale facevano riferimento numerose profezie politiche ampiamente diffuse in Firenze⁹⁶.

Non dimentichiamo allora che l'antico legato pontificio a Bologna, un altro cardinale di casa Medici, era pontefice con il nome di Clemente VII quando apparve a Venezia, per ironia della sorte in quell'anno 1527 che vide il sacco di Roma, la ristampa della edizione bolognese della *Prophetia dello Abbate Joachino circa li Pontefici et R(omana) E(cclesia)*⁹⁷.

A questo punto, peraltro, non si può fare a meno di ricordare che 'il gioachimismo nel Rinascimento ebbe per culmine le edizioni uscite a Venezia nel secondo e terzo decennio del Cinquecento per opera del frate agostiniano Silvestro Meucci, intorno al quale si scorgono le figure di alcuni pochi confratelli e amici'⁹⁸. Su questo 'circolo gioachimitico veneziano' è stata gettata ampia luce, in tempi successivi, da Marjorie Reeves, Giampaolo Tognetti e Bernard McGinn, e nuovi elementi sono stati forniti dal recente lavoro di Ottavia Niccoli. Ed in realtà resterebbero da indagare a fondo i rapporti tra Silvestro Meucci e l'editore veneziano Lazzaro de' Soardi⁹⁹, dalle cui officine esce gran parte dell' *opera omnia* gioachimitica e che, tolte le edizioni di classici quali Cicerone e Terenzio, sembra attivo in maniera esclusiva al servizio di religiosi dei diversi ordini: in un ambiente religiosamente assai vivace, se il catalogo di questo stampatore comprende, oltre alle opere affidategli dall'agostiniano Meucci, anche la stampa richiestagli dai domenicani di ben venticinque opere del Savonarola, a partire dal 1504, e per iniziativa dei francescani nientemeno che i *Quodlibeta* di Pietro di Giovanni Olivi nel 1505 e quello *Speculum minorum* stampato nel 1513 e messo all'indice nel 1580¹⁰⁰ (tra l'altro proprio a Venezia, nel 1485, Andrea Bonetti pubblica l'unica edizione a stampa dell' *Arbor vitae crucifixae Jesu* di

⁹⁶ Cfr. Weinstein, *Savonarola e Firenze*, 373 sgg.

⁹⁷ Cfr. Jacobson Schutte, *Printed Italian Vernacular Religious Books*, 190 (cui si può aggiungere un altro esemplare presso la Biblioteca Augusta di Perugia). Interessa solo marginalmente il nostro argomento il bel saggio di André Chastel, *Il Sacco di Roma. 1527* (Torino, 1983), 35-66: cap. II, 'Roma -Babilonia'.

⁹⁸ Tognetti, 'Note sul profetismo', 147-148 (con rinvio a Reeves, *The Influence of Prophecy*, 267).

⁹⁹ Per le sue edizioni vedi l'accurato repertorio di Dennis E. Rhodes, *Annali tipografici di Lazzaro de' Soardi* (Firenze, 1978).

¹⁰⁰ Per il passaggio dalla tradizione manoscritta alle edizioni a stampa dei testi legati agli Spirituali francescani, cfr. Roberto Rusconi, 'La tradizione manoscritta delle opere degli Spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'Osservanza', *Picenum Seraphicum*, 12 (1975), 63-137.

Ubertino da Casale, dopo avere dato alla luce l'anno precedente un'edizione dei *Fioretti*)¹⁰¹.

Alle spalle del principale curatore di stampe gioachimitiche, il frate agostiniano Silvestro Meucci da Castelfiorentino, residente nel convento veneziano di S. Cristoforo della Pace (dove morì nel 1535), e noto solo per questo aspetto della sua attività, si profila un mondo inquieto di frati agostiniani, sui quali si sono di recente rivolte le indagini di Ottavia Niccoli¹⁰²: in questa sede ci interessa solo attirare l'attenzione sul suo confratello Anselmo Botturnio da Vicenza, la cui immagine all'apparenza si ridurrebbe al suo ruolo di autore di una delle prime opere di polemica antiluterana in Italia, la *Christiana de indulgentiis assertio* del 1521, nel corso della quale egli anzi non manca di manifestare una prudenza in materia di profetismo apocalittico del tutto in linea con le prescrizioni del V concilio lateranense di pochi anni prima¹⁰³ (della connessione di ambienti e di tematiche tra questi frati agostiniani dell'Italia settentrionale è esempio altrettanto significativo anche il caso di Andrea Baura)¹⁰⁴.

In verità sono stati ampiamente messi in luce i rapporti di Anselmo Botturnio con un singolare personaggio di 'romito', quel Bernardino da Parenzo che compare a Venezia nel gennaio 1515¹⁰⁵. 'Vestito di bianco, da fama da romito', malgrado le sue rivelazioni attirino al convento agostiniano di Murano numerosi esponenti di un patriziato cittadino avido di certezze in uno dei peggiori momenti politici e militari della repubblica, nei suoi *Diarii* Marin Sanudo, che rimane la nostra principale fonte di informazione al proposito, annota 'Tamen è symplice, non sa nè lezer, nè scriver'. Questo ha fatto delineare l'ipotesi, non improbabile, che sia proprio il frate agostiniano—nelle notizie di quegli anni la sua

¹⁰¹ Jacobson Schutte, *Printed Italian Vernacular Religious Books*, 398.

¹⁰² Nel volume di imminente pubblicazione. In precedenza si vedano le prime informazioni in Grundmann, 'Studien', 192-198, ed in Reeves *The Influence of Prophecy*, 263, con ulteriori dettagli in Tognetti, 'Note sul profetismo', 147-154 e 157 (tra le opere da lui citate è particolarmente importante il lavoro di Maria Pia Billanovich, 'Una miniera di epigrafi e di antichità. Il chiostro maggiore di S. Giustina a Padova', *Italia Medioevale e Umanistica*, 13 (1969), 202-204, 209-219).

¹⁰³ Cfr. Billanovich, 'Una miniera', 209; ed ora Adriano Prosperi, 'Botturnio (Bocturnius), Anselmo', in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XIII (1971), 505-507.

¹⁰⁴ Cfr. Antonio Samaritani, 'La "Defensio" di Pietro Scazano in favore di Andrea Baura contro Lorenzo Castrofranco (a. 1520) ai prodromi della polemica antiluterana in Italia', *Analecta Augustiniana*, 47 (1984), 5-42, con ampia letteratura precedente (a p. 21, nota 3, un aggiornamento di Tognetti, 'Note sul profetismo'); cfr. anche David Gutierrez, 'I primi agostiniani italiani che scrissero contro Lutero', *ibid.*, 39, 1976, 8-19 (per Anselmo Botturnio) e 19-38 (per Andrea Baura—sic).

¹⁰⁵ Le citazioni nel testo sono tratte da Billanovich, 'Una miniera', 210.

presenza si accompagna regolarmente a quella del 'romito'—'il cervello e la mano, il suggeritore e lo scriba, dell'illuminato analfabeta'¹⁰⁶. Le profezie che costui proferisce, in latino, tradiscono la tradizionale standardizzazione del genere, all'interno del quale prescelgono una precisa chiave politica, a riflettere specularmente l'ondeggiante andamento delle vicende politiche, diplomatiche e militari di quegli anni.

Anche se è sempre necessario diffidare di coincidenze troppo puntuali, non si può fare a meno di rilevare l'obiettiva coincidenza cronologica tra lo svolgimento del programma editoriale gioachimitico di Silvestro Meucci, l'andamento della fortuna profetica di Bernardino da Parenzo e gli avvenimenti di quegli anni. Alla fine del 1515, infatti, Bernardino da Parenzo acquisisce in maniera definitiva fama di profeta, quando riesce a menare vanto di avere predetto la vittoria dei veneziani e dei loro alleati francesi nella battaglia di Marignano (13-14 settembre 1515)¹⁰⁷. A pochi mesi di distanza, ed esattamente il 5 aprile 1516, esce dai torchi di Lazaro de' Soardi la stampa dell'*Expositio magni prophete Joachim in librum beati Cirilli de magnis tribulationibus et statu sancte ecclesie*: nella quale, malgrado l'intitolazione data all'antologia di testi pseudogioachimitici, per la presenza del testo attribuito a Telesforo da Cosenza e l'obiettiva continuità con le 'antologie profetiche' manoscritte veneziane di cui abbiamo trattato in precedenza, è difficile obliterare una inequivoca valenza politica¹⁰⁸.

Il programma editoriale prevedeva la stampa dell'intera *opera omnia* attribuita a Gioacchino da Fiore: 'Opuscula autem post presens de proximo ab eodem Lazaro imprimenda, atque iam correctori tradita sunt hec subiecta [...]. Et cetera omnia alia sua opera que ego reperiam'¹⁰⁹; ma dopo una seconda edizione dell' 'antologia' e la prima stampa dei commenti pseudogioachimitici *super Hieremiam* (12 giugno 1516) e *super Esaiam* (27 giugno 1517)¹¹⁰, l'iniziativa si arrestò, in singolare concomitanza con il venire meno di qualsiasi notizia, a noi nota, relativa al 'romito' Bernardino da Parenzo ed all'agostiniano Anselmo Botturnio. Quando tra 1523 e 1525 Bernardino inizia di nuovo a diffondere

¹⁰⁶ Ibid., 219.

¹⁰⁷ Ibid., 211.

¹⁰⁸ Per l'edizione e la successiva ristampa, cfr. Rhodes, *Annali tipografici*, 76 sgg., num. 111-112.

Le relazioni tra il manoscritto marciano Lat. III. 177 (2176) e l'edizione del 1516 sono state discusse, con un cambiamento di valutazione, in Reeves, *The Influence of Prophecy*, 375 ed Ead., 'Joachim of Fiore and the Prophetic Future', 97 (ma si veda ora McGinn, 'Circoli gioachimiti').

¹⁰⁹ C. I va.

¹¹⁰ Rhodes, *Annali tipografici*, 77, num. 113; 80, num. 119.

predizioni, in realtà minacciose profezie dirette contro Francesco I re di Francia, la sconfitta di questi nella battaglia di Pavia (24 febbraio 1525) sembra conferirgli ancora una volta il carisma della ispirazione e della veridicità¹¹¹. E di nuovo si ravviva l'interesse di Silvestro Meucci per l'edizione delle opere gioachimitiche, come attesta egli stesso nella dedica a Paolo Angelo, premessa alla ristampa veneziana del *super Hieremiam* (20 settembre 1525)¹¹².

Diverso appare, infine, l'orientamento di Silvestro Meucci nella dedica al cardinale Egidio da Viterbo, premessa alla stampa dell'*Expositio super Apocalipsim* (10 febbraio 1527) (apparsa peraltro ben prima che Bernardino da Parenzo avesse modo di vantarsi di avere predetto il sacco di Roma)¹¹³. Sia che questo significhi uno spostamento degli interessi di Silvestro Meucci sia che dipenda più semplicemente da un adattamento al destinatario¹¹⁴, cardinale del proprio ordine il quale, nel corso di una legazione a Venezia, lo avrebbe esortato a proseguire con la stampa appunto dell'*Expositio*, non vi è dubbio che in quella dedica venga sottolineata una interpretazione agostiniana della profezia gioachimitica *Surget ordo* (in verità già presente sia nell'introduzione alla prima "antologia" da lui curata sia in quella alla ristampa del *super Hieremiam* apparsa due anni prima)¹¹⁵.

Se anche non possiamo escludere, alla luce di quanto ci è noto soprattutto dalle sue dediche e dalle sue introduzioni alle varie stampe gioachimitiche apparse per sua cura a Venezia, che questi elementi escatologici di matrice gioachimitica siano una componente di tutto rilievo nel complesso delle concezioni di Silvestro Meucci, appare difficile non riconoscere in tutta la vicenda il determinante influsso della congiuntura politica veneziana, con i suoi riflessi nello stesso tempo

¹¹¹ Si veda l'ampia documentazione analizzata in Billanovich, 'Una miniera', 212 sgg.; alle pp. 216 sgg. i testi latini di alcune di queste 'profezie'.

¹¹² Cfr. per l'edizione Essling, *Les livres à figures vénitiens*, num. 1899.

¹¹³ Cfr. Billanovich, 'Una miniera', 217 sg.

¹¹⁴ Cfr. John O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought* (Leiden, 1968), 61-62; Reeves, *The Influence of Prophecy*, 268-271.

¹¹⁵ Questa dedica è ampiamente analizzata da Reeves, 'Joachimist Expectations', 131 sgg. (ora anche in *The Influence of Prophecy*, 264 sgg.), alla quale sono state mosse critiche del tutto unilaterali da Adolar Zumkeller, 'Joachim of Fiore und sein angeblicher Einfluß auf den Augustiner-Eremitenorden (Kritische Bemerkungen zu einer Untersuchung M. Reeves)', *Augustinianum*, 3 (1963), 382-388. Dal canto suo McGinn, 'Circoli gioachimiti', 35, attira l'attenzione sul fatto che, se questi frati costituivano un 'special-interest group', essi agivano in un contesto sul cui sfondo venivano agitate questioni politiche e prospettate attese di riforma religiosa ed ecclesiastica.

culturali ed ideologici (peraltro, dopo il sacco di Roma, anche il profeta 'romito' Bernardino da Parenzo cessa le proprie predizioni).

6. *'Et dove hanno da cominciare': le profezie fra Medio Evo e Rinascimento.*

Con la pubblicazione, con ogni probabilità a Venezia nel 1530, della raccolta di *Profetie certissime, stupende et admirabili dell'Anticristo, et innumerabili mali al mondo (se presto non si emenderà) preparati, et donde hanno da venire, et dove hanno da cominciare*, dedicata al doge Andrea Gritti¹¹⁶ dal sacerdote Paolo Angelo, un personaggio dai contorni all'apparenza misteriosi¹¹⁷, entrato tardivamente in contatto con il circolo di Silvestro Meucci dopo la pubblicazione nel 1524, da parte sua, di una *Epistula (...) in Sathan ruinam tyrannidis*, si esce in ogni caso dal periodo di edizione a stampa di testi profetici, latini e volgari, di origine propriamente medievale.

Ad evidenziare il differente approccio a queste tematiche escatologico-apocalittiche e profetiche da parte di Paolo Angelo contribuisce la sua attività di messa in circolazione del profetismo tardoquattrocentesco e di quello degli inizi del '500, a lui coevo. Infatti, una parte di rilievo nella *Epistula* è dedicata alla divulgazione delle profezie attribuite al francescano portoghese Amadeo Menezes da Sylva (morto nel 1484)¹¹⁸ (le cui visioni costituiscono, nella redazione a noi pervenuta, un caso assolutamente esemplare della 'manipolazione' di un testo profetico a fini politico-ecclesiastici, e personali, immediati)¹¹⁹. E dopo aver presentato

¹¹⁶ Per Andrea Gritti vedi il recente lavoro di Manfredo Tafuri e Antonio Foscari, *L'armonia e i conflitti. La chiesa di San Francesco della Vigna nella Venezia del '500* (Torino, 1983).

¹¹⁷ Per questo libretto e il suo autore si vedano ora le indicazioni di Tognetti, 'Note sul profetismo', 114 nota 3, 152-153; Niccoli, 'Il mostro di Sassonia', 24-25; McGinn, 'Circoli gioachimiti', 36 sg. Cfr. anche Jacobson Schutte, *Printed Italian Vernacular Religious Books*, 41.

¹¹⁸ Cfr. François Secret, 'Paulus Angelus descendant des empereurs de Byzance et la prophétie du pape angélique', *Rinascimento*, n.s., 2 (1962), 216-221.

Si veda più di recente Tognetti, 'Note sul profetismo', 150-154 (nessuna menzione di lui, invece, nel *Dizionario Biografico degli Italiani*). E' opportuno sottolineare che anche questo personaggio si schierò in prima linea nella polemica antiluterana: *Apologia vel quasi exorcismus adversus illorum hostium Dei perversam intentionem qui triginta hamativas conclusiones Uuitemberge coaxare non horruerunt* (1537) (*Short-Title Catalogue of Books Printed in Italy and of Italian Books Printed in Other Countries from 1465 to 1600*, London, 1958, 30); *Pauli Cognomento Angeli Apologia adversum Lutheranae perfidiae nonnullas versutas fallatias & impias conclusiones* (1544-1545?) (Perugia, Biblioteca Augusta; cfr. *Short Title*, 30).

¹¹⁹ Cfr. supra, nota 86.

in un'udienza al doge Andrea Gritti un esemplare dell'*Opusculum de fine mundi*, attribuito nelle stampe al domenicano S. Vincenzo Ferreri, Paolo Angelo ne aveva rivisto un volgarizzamento, da lui pubblicato con il titolo di *Mirabile interpretatione di prophetie del fine del mondo, per santo Vincentio del ordine di Predicatori* (apparso a Venezia nel 1527)¹²⁰.

Siamo, in conclusione, nel contesto dell'attualità profetica del tempo. Nell'opuscolo delle *Profetie certissime* alla ristampa della *Mirabile interpretatione* segue, con l'intitolazione: 'Modo di intendere le passate, seguenti et tutte le altre profetie ad maggiore dechiaratione delle cose de S. Vincenzo'¹²¹, niente altro che un parziale volgarizzamento del *Liber* attribuito a Telesforo da Cosenza (nel testo datone da Silvestro Meucci nell'edizione veneziana del 1516), ma anche una lettera relativa alla predicazione itinerante di un tal frate Bonaventura¹²² e la *reportatio* della predica fiorentina del 18 dicembre 1513 di Francesco da Montepulciano, redatta da ser Lorenzo Violi: il primo frate francescano, predicatore apocalittico indicato dai cronisti cappuccini come esponente della riforma dei minori conventuali ed in ogni caso come precursore del proprio ordine, e dai cronisti coevi accostato invece ai predicatori amadeiti¹²³, il secondo fedele tachigrafo delle prediche di Gerolamo Savonarola ed autore, verso la metà del '500, di una vera e propria inchiesta relativa alla veridicità del testo della *Apochalypsis nova* attribuito al beato Amedeo Ispano¹²⁴.

A ulteriore documentazione di un intreccio di tendenze che ormai ci porta lontano dalla problematica delle 'antologie profetiche', manoscritte ed a stampa, basti richiamare il profondo 'intreccio di ispirazioni cabalistiche e di idee riformatrici [...], di riprese "spiritualiste" e di

¹²⁰ Cfr. Sander, *Le livre à figures*, num. 7609; Jacobson Schutte, *Printed Italian Vernacular Religious Books*, 41.

Si vedano le indicazioni fornite da Tognetti, 'Note sul profetismo', 152-153 (e per la falsa attribuzione dell'*Opusculum de fine mundi* a Vicent Ferrer, Rusconi, *L'attesa della fine*, 233 e nota 61).

¹²¹ Cc. 24r-31r; cfr. Reeves, *The Influence of Prophecy*, 433.

¹²² Giampaolo Tognetti, 'Bonaventura', in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XI, 1969, 611-612.

¹²³ Su questo personaggio, che merita certamente ulteriori indagini, cfr. le indicazioni richiamate in Tognetti, 'Note sul profetismo', 143-146 (e le pagine di Ottavia Niccoli nel suo lavoro).

¹²⁴ Su di lui si veda lo studio di Cesare Vasoli, 'Note sulle "Giornate" di ser Lorenzo Violi', *Memorie Domenicane*, n.s., 2 (1972), 11-56; per le sue indagini sull'*Apochalypsis nova*, cfr. Id., 'Sul probabile autore di una "profezia" cinquecentesca', *Il pensiero politico*, 2 (1969), 142-144. L'edizione critica delle "Giornate" è stata pubblicata a cura di Giancarlo Garfagnini (Firenze, 1986).

rinnovate tensioni escatologiche'¹²⁵ caratteristico del primo Cinquecento italiano, in particolare negli ambienti veneziani. La prima edizione a stampa della profezia attribuita al beato Tomasuccio da Foligno—una volta scartata una presunta edizione vicentina del 1510—appare a Fano, nelle Marche, per i tipi di Girolamo Soncino, sia pure in data che non è possibile precisare¹²⁶: ora, al 'cabalista cristiano' Francesco di Giorgio Veneto (il frate minore Francesco Zorzi) è dedicata la prima opera stampata a Fano dal tipografo ebreo, e nella edizione da lui stampata nel 1518 degli *Arcana catholicae veritatis* di un altro minorita, Pietro Galatino, la premessa *ad lectorem* è di quell'altro minorita, Giorgio Benigno Salviati, su cui si addensano i maggiori sospetti di manipolazione dell'*Apochalypsis nova*¹²⁷.

* * *

Anche quando si esca dai maggiori centri cittadini, siano essi le grandi metropoli del tempo, come appunto Firenze o Venezia, o la sede di signorie di rilievo, come Ferrara o Mantova, si ricava la conferma di una indicazione di carattere generale: le 'antologie profetiche' nella maggior parte dei casi riflettono 'il *modus vivendi* di una borghesia che, lungi dal trascurare i suoi impegni ed i suoi interessi terreni, provvede insieme alle esigenze dell'anima e della mente: una spiritualità e una cultura da intendere come viatico, atto a soccorrere in ogni evenienza'¹²⁸.

E' questo ad esempio il caso di un codice miscelaneo, formato radunando fascicoli di epoche differenti e di mani diverse, ad opera di un cittadino di Perugia, 'intento a recuperare quanto potesse in qualche modo servire alla storia, alla religione e ai buoni costumi della sua

¹²⁵ Cesare Vasoli, 'A proposito di Gabriele Biondo, Francesco Giorgio Veneto e Giorgio Benigno Salviati', *Rinascimento*, n.s., 9 (1969), 327. Ma si veda ora id., 'Dall' "Apochalypsis nova" al "De harmonia mundi"'. Linee per una ricerca, in *I frati minori tra '400 e '500* (Assisi, 1986), 257-291.

¹²⁶ Cfr. Niccoli, 'Profezie in piazza', num. 25 (per l'errata indicazione di una stampa vicentina, passata anche in Jacobson Schutte, *Printed Italian Vernacular Religious Books*, 366) e num. 26 per l'edizione fanese.

¹²⁷ Cfr. Vasoli, 'A proposito di Gabriele Biondo', 327 sg., con rinvio a Giuseppe Castellani, 'Girolamo Soncino', *La Bibliofilia*, 9 (1907), 22-31; Id., 'Note tipografiche fanesi', *ibid.*, 28 (1926), 267-280.

¹²⁸ Franco Mancini, "'Il romanzo di Perugia e Corciano". "Fabuloso parlare" fra cortesia e umanesimo', in *L'Umanesimo umbro. Atti del IX Convegno di Studi Umbri* (Perugia, 1977), 117.

città'¹²⁹. Nel manoscritto (l'attuale cod. Vat. lat. 4834) troviamo infatti, accanto al *Conto di Corciano e di Perugia*—una leggenda cavalleresca del secolo XIV—un'intera raccolta di testi profetici in versi volgari, tra cui, con il titolo *La profetia de l'abate Giovachino*, il testo pseudobrigidino 'Ave Yhesu Christo figliuolo de Maria'; come *Profetia fratris Stuppe* un testo attribuito invece a Muzio da Perugia: 'Più volte m' à mia voglia sforçato', subito dopo la *profetia vulghariter facta* attribuita a Tomasuccio da Foligno ('Tu vol pur ch'io dica'), e verso la fine un volgarizzamento della cosiddetta 'Profezia di Mestre' ('In illo tempore aquila veniens'), presentata come *dicta* tratti dall'Apocalisse.

Si può allora concludere che, nell'Italia del '400, per tutto l'arco del secolo, la tradizione manoscritta di testi profetici, sia in prosa che in versi, sia in latino che in volgare, concerne in maniera rilevante gli ambienti laicali. In numerosi casi si riscontra un preciso interesse a raccoglierne esemplari, sia da parte dei cronisti cittadini che li annotano nelle proprie cronache e diari, sia soprattutto ad opera di singoli personaggi che danno vita ad antologie manoscritte di carattere esclusivamente profetico.

Per quanto riguarda poi i testi profetici in volgare, assai di rado costituiscono il volgarizzamento, più o meno libero, di profezie latine dei secoli precedenti, e più spesso rappresentano invece componimenti di carattere autonomo i quali, prendendo ispirazione dai modelli della poesia 'civile' trecentesca, fanno egualmente riferimento al complesso delle attese escatologiche ed apocalittiche: in un contesto in cui, però, le vicende delle grandi figure, del Papa Angelico, dell'Anticristo e dell'Imperatore degli Ultimi Tempi vengono ad essere calate all'interno delle lotte politiche e militari di città e signorie della penisola italiana.

In tale clima culturale intervengono a svolgere un ruolo vuoi di catalizzatore vuoi di detonatore la vicenda che ha per protagonista a Firenze il domenicano Gerolamo Savonarola da Ferrara e l'insieme di avvenimenti legati alla discesa in Italia delle armate francesi di Carlo VIII ed alle successive guerre per il predominio militare nella penisola. Mentre la condanna e l'esecuzione del frate pongono le premesse di un profetismo settario, strettamente 'religioso' e destinato ad essere oggetto di repressione da parte delle istituzioni, ecclesiastiche e civili¹³⁰, a partire

¹²⁹ *Il Conto di Corciano e di Perugia. Leggenda cavalleresca del secolo XIV*, edizione critica a cura di Franco Mancini (Perugia, 1979), 135-136. Per la descrizione del codice vaticano, con i necessari rinvii alla bibliografia precedente, cfr. *ibid.*, 135-140.

¹³⁰ Cfr. Cesare Vasoli, 'Une secte hérétique florentine à la fin du 15^e siècle: les "oints"', in *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle. 11^e-18^e siècles*, par Jacques Le Goff

dall'ultimo decennio del '400 gli avvenimenti politici e militari forniscono un notevole incentivo alla ampia diffusione di profezie a stampa (in singole edizioni ovvero in piccole antologie): il loro carattere è marcatamente, se non esclusivamente politico, nello sforzo di ricondurre a prospettive escatologico-apocalittiche le convulse vicende di quei tempi. Ed infatti tra la elezione di Carlo V (1519) e la sua incoronazione a Bologna (1530) si esaurisce anche tale ampia produzione a stampa, rivelandone in questo modo l'intrinseco carattere propagandistico.

All'interno di questo quadro—che spero potrà essere oggetto abbastanza presto di ulteriori indagini da parte mia—è necessario anche mettere in evidenza gli elementi che nella diffusione manoscritta ed a stampa, in raccolte ed in antologie vere e proprie, caratterizzano singoli ambienti e personaggi. Mi limito ad un'unica osservazione, che fa riferimento ai casi esposti in precedenza di Luca di Antonio Bernardi di S. Gimignano e di Domenico Morosini: se la lingua di redazione dei testi profetici che vengono raccolti può costituire un indizio, allora appare indicativa la maggiore diffusione del profetismo in volgare negli ambienti degli intellettuali laici fiorentini—in un clima religioso per molti versi ampiamente 'secolarizzato', almeno per quanto riguarda la profezia politica—rispetto all'ampia trasmissione di testi profetici in latino all'interno del patriziato veneziano, per il quale la distinzione tra chierici e laici non riesce a far venire meno la solida omogeneità del ceto dominante e delle famiglie che lo esprimono.

La vicenda della tradizione di testi, manoscritta e a stampa, dei loro rimaneggiamenti per lo più intenzionali, dei loro aggiornamenti e della loro messa in circolazione vuoi per suscitare attese religiose o politiche (sempre assai scoperte, almeno per i contemporanei), vuoi per raggiungere espliciti scopi di propaganda, si interseca in profondità con i convulsi avvenimenti della storia italiana, in particolare tra la fine del '400 e gli inizi del '500: e con questi eventi si possono indicare collegamenti ed intrecci assai più stretti di quelli che sino ad ora erano stati ipotizzati. L'esempio maggiormente significativo a questo proposito rimane la vicenda editoriale delle prime stampe gioachimitiche a Venezia.

E' comunque innegabile—almeno nel primo '500 italiano, ma tracce di questo orientamento risalgono ad alcuni decenni prima—un complesso e persino contraddittorio intreccio di tendenze all'apparenza assai diverse tra loro. Lo si sottolinea di nuovo per esortare a non appiattare su un

(Paris-La Haye, 1968), 259-271; Weinstein, *Savonarola e Firenze*, 347 sgg.; Tognetti, 'Note sul profetismo', 143-147.

denominatore comune atteggiamenti che proprio nel ricopiare, discutere e 'aggiornare' testi profetici si rivelano. Nel 1502 il frate minore Giorgio Benigno Salviati, che giusto in quegli anni lavora al più importante rimaneggiamento della *Apocalypsis nova*, al savonaroliano fiorentino Ubertino Risaliti, che lo esorta a fare ricorso ai testi tradizionali del profetismo tardomedioevale, replica con una certa condiscendenza: 'La prophetia de Sancta Brigida *que vulgariter reperitur* non ho troppo gram pratica, pure la vedrò per vostro amore'¹³¹.

Università degli Studi di Salerno

¹³¹ Da Anna Morisi, *Apocalypsis nova. Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo-Amedeo* (Roma, 1970), 30.

STANISŁAW BYLINA

LE PROBLÈME DU PURGATOIRE EN EUROPE CENTRALE ET ORIENTALE AU BAS MOYEN ÂGE

Par Europe centrale et orientale nous entendons le royaume de Pologne, les terres prussiennes de l'Ordre teutonique, la Bohême avec ses fiefs silésiens et le royaume de Hongrie. Les recherches récentes ont fait apparaître des ressemblances dans le développement du christianisme dans cette partie de l'Europe aux derniers siècles du Moyen Âge: le développement commun, quoique inégal, des structures ecclésiales, celui de l'enseignement religieux et des formes les plus diverses de culture religieuse et, en fonction de ces facteurs, l'approfondissement du christianisme parmi les fidèles¹. Le mouvement hussite en Bohême, sans équivalent en Pologne ni en Hongrie, a eu pour conséquence, dans la première moitié du XV^e siècle, de créer un christianisme tchèque de qualité différente², qui porte l'historien à traiter séparément les phénomènes de la vie et de la conscience religieuses dans ce pays.

En même temps, les recherches sur l'histoire de l'Église médiévale soulignent de plus en plus la spécificité des pays de l'Europe centrale et orientale en tant qu'aire de la chrétienté en retard par rapport à l'Occident. On peut observer les conséquences de ce retard dans le faible niveau de la connaissance et de la pratique religieuses, et de celui de la 'profondeur' du christianisme reçu et vécu. On parle parfois de superficialité, allant de pair avec la persistance d'attitudes et de croyances traditionnelles. Il semble que, dans son activité missionnaire, l'Église ait eu conscience de cet état de choses. Cela se remarque à l'accent mis sur tel ou tel point de l'enseignement religieux, au choix des méthodes et des modalités de proclamation des vérités de la foi. Ainsi, en enseignant le

¹ J. Kłoczowski, 'Le développement de la civilisation en Europe Centrale et Orientale aux XIV^e et XV^e siècles', dans *Quaestiones Medii Aevi*, I (Varsovie, 1977), pp. 111-138; du même, 'L'essor de l'Europe Centrale et Orientale aux XIV^e et XV^e siècles', dans la collection *Peuples et Civilisations* (Paris),—sous presse.

² A. Molnár, 'Aktywność ludu w ruchu reformatorskim. Świadectwo kazań husyckich' [L'activité du peuple dans le mouvement de la réforme. Le témoignage des sermons hussites], dans *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, édité par B. Geremek (Wrocław, 1978), pp. 77-120; cf. aussi les parties correspondantes dans l'ouvrage de J. Macek, *Jean Hus et les traditions hussites* (Paris, 1973).

châtiment de la damnation éternelle en enfer, on s'efforçait d'éviter de semer exagérément le sentiment d'horreur et d'effroi³. On aurait donc affaire à la persistance d'une tradition remontant à l'époque de la première évangélisation.

L'idée du purgatoire a également triomphé dans la région concernée. Il est certain qu'elle y a pénétré avec un certain retard, bien qu'il soit difficile de préciser des dates. Son implantation n'a pas été précédée de discussions théoriques: la doctrine du purgatoire s'était en effet formée en Occident⁴. Le problème du purgatoire n'a pas été non plus—du moins jusqu'au temps du mouvement hussite—une des questions théologiques le plus vivement analysées. Au déclin du Moyen Âge, le purgatoire s'est en revanche installé, sur le territoire qui nous intéresse, dans les sphères de l'enseignement, des croyances et des pratiques religieuses.

Dans la seconde moitié du XIV^e et même au siècle suivant, la terminologie du 'purgatoire' est encore hésitante. Le terme latin *purgatorium* n'a pas trouvé facilement des équivalents dans les langues polonaise et tchèque. La difficulté tenait au fait que ce terme même, quoique constant dans la littérature théologique latine, était encore de formation relativement récente. On l'incluait donc dans le concept général de 'limbes', lieu de séjour des élus avant la rédemption du Christ (*limbus patrum*)⁵. D'autre part, la terminologie tchèque du purgatoire ne pouvait pas en quelque sorte le détacher de l'enfer. Jean Hus, un théologien qui écrivait volontiers dans la langue nationale, appelait conséquemment le purgatoire 'troisième enfer'⁶, tout en distinguant clairement les damnés de ceux qui souffraient une peine passagère. Dans les strates profondes de la conscience humaine persistait visiblement le souvenir de l'enfer en tant qu'unique sanction pour les pécheurs. Ce souvenir coexistait avec l'attitude active des fidèles devant les possibilités que leur offrait l'enseignement sur le purgatoire au plan des pratiques religieuses.

Le thème du châtement spirituel, donc de l'absence de Dieu et de la joie retardée de partager la vision béatifique, était transmis aux fidèles comme une vérité évidente, mais dans les sermons et les lectures édifiantes destinées au laïques, l'accent était mis sur l'aspect physique des souffrances des pécheurs. Dans ces textes, l'un des motifs le plus souvent développés était la présence et la qualité du feu du purgatoire.

³ S. Bylina, 'Czyściec u schyłku średniowiecza' [Le purgatoire à la fin du Moyen Âge], *Kwartalnik Historyczny*, 90 (1983), n° 4, p. 731.

⁴ Voir en particulier: J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris, 1981).

⁵ 'Očistec' [Le purgatoire], dans *Staročeský slovník*, cahier 9 (Prague, 1977), p. 260.

⁶ *Ibidem*.

Au déclin du Moyen Âge, se dessinait, dans la prédication, une vision du purgatoire en tant que lieu de pénitence très peuplé, image reprise aux auteurs occidentaux. Cependant, les prédicateurs contrôlaient en même temps cette vision pour éviter les gauchissements dangereux. Le franciscain observant hongrois Osvaldus de Lasko rejetait la conviction alors répandue selon laquelle même saint Étienne n'avait pu éviter la peine du purgatoire⁷.

Cette vision sévère de peine universelle, douloureuse et de longue durée, faisant appel au sentiment de crainte, se doublait d'autres représentations qui composaient une conception plus optimiste, montrant le purgatoire comme un lieu d'espérance et de salut. L'argument de la légende polonaise du miracle de saint Stanislas se situait justement dans ce genre de représentations: le chevalier du village de Piotrowin, ressuscité par l'intercession du saint, plutôt que de retrouver la précarité de la vie terrestre, préfère retourner au purgatoire où la perspective du salut était toute proche⁸. Alors que la doctrine du purgatoire ne trouvait pas sa place dans l'enseignement populaire, elle apparaissait dans l'enseignement dispensé aux milieux religieux plus restreints et élitaires. Dans les sermons destinés au peuple en Hongrie, le purgatoire était associé à l'enfer comme élément de la didactique de la crainte. Mais dans les lectures édifiantes destinées aux religieuses de ce pays, il était dépouillé de cette horreur⁹, il prenait place dans une eschatologie propre à ce milieu, dont avait été éliminé l'élément d'effroi.

Aux XIV^e et XV^e siècles, la didactique du purgatoire visait cependant avant tout l'aspect actif, pratique, de la vie religieuse. Elle concernait les pratiques les plus diverses pour venir en aide aux âmes du purgatoire. Et là, elle connaissait un grand succès. Au bas Moyen Âge, sur le territoire considéré, se fixaient de nouvelles formes d'aide aux âmes en peine. Cependant pour les masses, les suffrages précédemment connus restaient fondamentalement les mêmes: la prière et le sacrifice de la messe. Une signification particulière était attachée à la prière en commun, considérée comme spécialement efficace pour les âmes pour lesquelles personne ne priait en particulier¹⁰. Le texte polonais des mentions des morts du XV^e

⁷ Osualdus de Lasko, *Sermones de sanctis ... Biga salutis intitulasi* (Hagenau, 1497), fol. 339r.

⁸ *Vita sanctissimi Stanislai Cracoviensis Episcopi*, dans *Johannis Dlugosii Opera Omnia*, vol. 1 (Cracoviae, 1887), p. 41.

⁹ *Cornides-Kodex*, édité par A. Bogнар, F. Levárdy (Budapest, 1967); *Peldák Könyve 1510*, édité par A. Bogнар, F. Levárdy (Budapest, 1960).

¹⁰ A. Brückner, *Kazania średniowieczne* [Les sermons médiévaux] (Cracovie, 1895), p. 43.

siècle, pratique religieuse très ancienne, contient l'appel à la prière pour les 'âmes vides', c'est-à-dire délaissées, oubliées, que l'on commença à identifier avec les âmes souffrant au purgatoire¹¹. Les confréries religieuses jouèrent un rôle essentiel dans la propagation des messes pour les défunts, ce qui est nettement attesté pour la Pologne¹².

La diffusion de la doctrine du purgatoire parmi les fidèles provoqua chez eux des attitudes qui éveillèrent chez les théologiens des réserves et des refus. Certaines de ces attitudes étaient liées aux croyances traditionnelles, remontant probablement à l'époque païenne, sur le sort posthume de l'homme. D'autres, d'origine plus récente, se rattachaient aux nouvelles formes des pratiques religieuses. L'aire particulièrement favorable aux premières était celle des contacts des vivants avec les morts. Selon la croyance populaire, les âmes du purgatoire faisant leur apparition sur terre, n'étaient pas de simples fantômes, mais avaient un caractère réel, physique¹³. On croyait à la reconnaissance des 'auxiliaires défunts', qui gardaient leur forme terrestre ainsi que leur aptitude aux actions et aux sentiments humains. Nous retrouvons ce motif notamment dans la peinture gothique de Poméranie. Cependant, dans les attitudes et les pratiques populaires 'du purgatoire', se manifestaient également d'autres croyances que celles considérées par les théologiens comme survivances du paganisme. On était convaincu de l'automatisme de la prière pour les âmes du purgatoire, de son efficacité absolue, garantie. Selon le témoignage du théologien silésien Nicolaus de Jawor, on croyait qu'une prière de ce genre, une prière 'sûre', était la récitation de quinze Notre Père, ayant pour effet la conversion de quinze pécheurs et la libération de quinze âmes du purgatoire¹⁴. Le même auteur, dans son traité *De superstitionibus*, atteste la croyance au pouvoir magique des suffrages pour les défunts, en citant la pratique de faire célébrer un nombre déterminé de messes à l'intention des défunts¹⁵, pratique alors reçue dans l'Église et propagée par les prédicateurs. La dévotion populaire

¹¹ A. Labudda, 'Liturgia Dnia Zadusznego w Polsce' [La liturgie du Jour des Morts en Pologne], dans *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, vol. 1 (Lublin, 1973), p. 371.

¹² H. Zaremska, 'Les confréries religieuses et les corporations à Cracovie aux XIV^e — XVI^e siècles. Rituels funéraires', dans *Quaestiones Medii Aevi*, vol. 2 (Varsovie, 1981), pp. 153 et suiv.

¹³ Voir p. ex. A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej* [Littérature religieuse en Pologne médiévale], vol. 1 (Varsovie, 1902), pp. 59 et suiv.; du même, *Kazania średniowieczne* [Sermons médiévaux], p. 9.

¹⁴ S. Bylina, 'Licitum—illicitum. Mikołaj z Jawora o pobożności masowej i zabobnach' [Licitum—illicitum. Nicolas de Jawor sur la piété populaire et les superstitions], dans *Kultura elitarna*, p. 142.

¹⁵ Ibidem.

tenait la prière pour les âmes du purgatoire pour un pacte passé avec Dieu, un contrat qui devait absolument être respecté.

Parmi les théologiens des universités de Prague et de Cracovie, ceux surtout qui collaboraient à l'œuvre, à ce moment vivante, de réforme de l'Église, se manifestait une tendance à 'épurer' ces croyances et ces pratiques que l'on appelait superstitieuses¹⁶.

Dans la sphère qui nous intéresse, antérieurement au mouvement hussite tchèque, seules des collectivités à réputation hérétique établie, contestaient l'existence du purgatoire. C'étaient les groupes des vaudois, plus rarement des béguards, recrutés parmi la population allemande établie dans certaines régions de Bohême et de Poméranie. Les documents de l'Inquisition de la première moitié du XIV^e siècle et du début du siècle suivant attestent la persistance, dans les sectes de ces provinces, du dualisme eschatologique, vivace déjà aux siècles précédents¹⁷. Ce dualisme découlait de la conviction qu'on ne peut trouver dans les Évangiles de preuves de l'existence du purgatoire. Un des vaudois, soumis en Bohême à l'interrogatoire, pendant lequel on lui demandait ce qu'on enseignait dans la communauté hérétique, déclara: 'Il n'y a que deux chemins, celui qui conduit au ciel et celui qui conduit en enfer, tandis que le purgatoire des âmes n'existe pas'¹⁸. Quelque temps plus tard, les vaudois de Poméranie exprimèrent une conviction analogue et en tiraient la conclusion, traditionnelle dans leur communauté, de l'inutilité et de l'inefficacité de l'intercession pour les âmes des défunts¹⁹. Cette négation hérétique du purgatoire et de l'aide apportée par les vivants aux âmes en peine pourrait être considérée comme un courant peu significatif dans le christianisme de l'Europe centrale, n'était le fait qu'elle est devenue une source d'inspiration pour le mouvement hussite, ou plus exactement pour ses fractions radicales qui ont tenté d'abolir totalement la foi en l'existence du purgatoire.

La question de la place occupée par la problématique du purgatoire chez les hussites est extrêmement vaste et complexe. Les controverses animées, presque depuis l'aube du mouvement hussite, sur l'existence

¹⁶ Voir p. ex. Jan Merkelin, *Liber de instructione simplicium sacerdotum*, édité par M. Borzyszkowski, vol. 1 (Varsovie, 1982), p. 157-164; Jakub z Paradyża [Jacobus de Paradiso], *Opuscula inedita*, édités par S. A. Porebski (Varsovie, 1978), p. 278.

¹⁷ J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, pp. 229 et suiv., 372 et suiv.

¹⁸ *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert*, éditées par A. Patschovsky (Weimar, 1979), p. 204.

¹⁹ *Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns*, éditées par D. Kurze (Berlin, 1977), pp. 79 et suiv.

d'un lieu eschatologique intermédiaire et sur les pratiques liées à l'intercession pour les âmes du purgatoire, se déroulaient non seulement sur le front des polémiques entre catholiques et hussites, mais aussi sur celui des querelles à l'intérieur de ce mouvement doctrinalement et idéologiquement divisé. La négation absolue de la doctrine catholique sur le purgatoire était le fait des adhérents des fractions radicales hussites, surtout des représentants du camp des Taborites. Ils rejetaient la foi dans le purgatoire, car ils n'en trouvaient pas confirmation—tout comme les hérétiques précédents—dans les textes évangéliques. Le purgatoire était, à leur sens, une invention de prêtres cupides qui tiraient de larges profits des prières et des offices pour les âmes des morts²⁰. Le courant chiliaste, vivant chez les Taborites, rejetait a priori la possibilité même d'admettre un lieu intermédiaire entre l'enfer et le paradis. Les enthousiastes des prophéties sur le retour du Christ sur terre, croyant qu'il se produirait en Bohême, attendaient ce moment comme un début de récompense immédiate pour les élus, 'défenseurs de la vérité divine', et d'horrible châtement qui devait frapper toute l'humanité pécheresse, surtout leurs adversaires idéologiques²¹. Dans l'éthique dualiste des Taborites, s'estompait la signification des péchés légers, véniels, qui ne condamnaient l'homme qu'à subir un châtement passager, car il n'y avait plus, d'après eux, d'hommes 'ni très bons ni très mauvais', il y avait uniquement les élus et ceux qui étaient condamnés à la perte éternelle.

En plus de la vision de la collectivité terrestre des élus, justes préservés de l'effroyable anéantissement le jour du jugement de Dieu, le millénarisme taborite primitif apportait la promesse d'une perfection universelle. Celle-ci découlait de la disparition de tout péché et de tout mal, de l'instauration de l'état d'innocence qui rendrait la vie sur terre semblable à celle du paradis: 'Puis cesseront les injustices, disparaîtra le mensonge, l'iniquité et le péché passeront. Alors s'épanouira la foi, croîtra la justice, le paradis s'ouvrira devant nous, la bonté sera multipliée, l'amour parfait deviendra universel'²². Ce *status innocentiae* libérerait les élus des tourments et des angoisses ainsi que de la menace du châtement, au sens

²⁰ Cf. sur ce sujet les observations de R. Cegna dans *Nicola della Rosa Nera detto da Dresda, De reliquiis et de veneratione sanctorum: de purgatorio*, édité par R. Cegna (Wrocław, 1977), pp. 5-51.

²¹ Voir en particulier les textes des 'faux articles taborites' de l'année 1420, publiés par J. Macek, *Ktož jsú Boží bojovníci* [Ceux qui sont les combattants de Dieu] (Prague, 1951), pp. 57-66.

²² Le texte d'un manifeste chiliaste est rapporté par F. M. Bartoš, 'Do čtyř pražských artikulu' [A propos des quatre articles de Prague], dans *Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy*, vol. 5, 2^e partie (Prague, 1932), p. 576.

tant temporel qu'eschatologique. D'ailleurs, l'imagination des propagateurs et des enthousiastes des prophéties chiliastes ne dépassait guère la perspective d'un millénaire de bonheur terrestre, n'esquissant que vaguement la promesse du salut éternel universel. Plus tard, après la retombée de la vague prophétique en Bohême, les théologiens taborites rejetèrent conséquemment la doctrine catholique du purgatoire²³. Par ailleurs, quand elle s'adressait aux larges masses hussites, la propagande religieuse taborite tendait à discréditer cette vérité de foi ou à la ridiculiser: par exemple le mot tchèque 'očistec' (purgatoire) était remplacé par son quasi homonyme 'ošistec' (objet de tromperie)²⁴.

Les utraquistes modérés qui acceptaient l'idée du purgatoire et la défendaient contre les attaques de ses adversaires irréductibles, ne rejetaient pas la possibilité d'intercéder en faveur des âmes en peine, cela malgré leur appréciation critique des pratiques religieuses adoptées dans l'Église catholique romaine. Dans les polémiques au sujet du lieu de l'expiation temporaire après la mort, intervenaient souvent des formulations rhétoriques dans le but d'éviter une prise de position nette.

Les textes hussites, destinés aux coreligionnaires, s'étaient déchargés des procédés tactiques. Dans l'ouvrage de Petr Chelčický, l'espérance accessible à tous les hommes, telle que la professait encore Jean Hus, avait cédé la place à la damnation éternelle, au feu ininterrompu et à d'autres tourments²⁵. Elle s'inscrivait au centre de ce mouvement de l'eschatologie hussite qui, rejetant le purgatoire en tant qu'un des lieux de pénitence future pour les péchés, venait au secours de l'enfer menacé dans son exclusivité.

Cependant, dans la vie religieuse de la Bohême de la seconde moitié du XV^e siècle, nous relevons des preuves évidentes de la survivance de l'idée du purgatoire dans les croyances et les pratiques d'intercession pour les âmes des défunts. Le purgatoire persistait dans les prières des fidèles, dans les fondations de messes, dans les chants religieux.

Pour terminer, quelques réflexions sur le rôle joué par le purgatoire dans le christianisme en Europe centrale et orientale au bas Moyen Âge.

Les prédicateurs donnaient une image ambiguë du purgatoire: les fidèles oscillaient entre deux sentiments: la peur et l'espérance. La vision du purgatoire en tant que châtiment sévère, en tant que 'remplaçant' de

²³ J. Kejř, *Mistři pražské university a kněží taborští* [Les maîtres de l'Université de Prague et les prêtres taborites], (Prague, 1981), pp. 77, 89.

²⁴ *Slova a dějiny* [Les mots et l'histoire], édité par I. Němec (Prague, 1980), p. 214.

²⁵ Petr Chelčický, 'Postilla', dans *Výbor z české literatury husitské doby*, vol. 2, édité par B. Havránek (Prague, 1964), pp. 28-30.

l'enfer à temps limité, se mêlait à l'autre vision de l'attente du salut éternel, d'un lieu pénible, il est vrai, pour ceux qui subissaient cette peine, mais plein d'espérance. Il se peut que les croyances populaires et les attitudes traditionnelles aient fait obstacle à l'adoption d'une ligne conséquente dans l'enseignement du purgatoire. Ce phénomène cependant avait, semble-t-il, peu d'influence sur l'enracinement de l'idée du purgatoire chez les fidèles. En témoigne l'immense popularité des pratiques de dévotion en faveur des âmes du purgatoire. Elles paraissent s'être développées indépendamment de la manière dont on interprétait la doctrine sur un lieu intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Le purgatoire était en effet l'expression d'un besoin du peuple chrétien et, comme l'avait prouvé la dure épreuve du mouvement hussite, il n'était pas facile de l'amener à y renoncer.

Instytut Historii PAN, Warszawa

HENRICUS FROS

VISIONUM MEDII AEVI LATINI REPERTORIUM

Diversi eschatologiae mediaevalis aspectus, in ambitu huius voluminis competenter tractati, per Visiones medii aevi illustrari possunt. Harum plurimae, quia cum hagiographicis intimo varioque modo conectuntur, iam in primam *Bibliothecae hagiographicae latinae (BHL)* editionem introductae sunt. Alias, non omnes tamen, in *Novo supplemento*, nuper edito, recensuimus. Ne *Supplementum* illud nimia mole obrueretur, eas quae narrativis minus proximae sunt, omisimus, quas hic nunc breviter colligere cupimus.

In earum praesentatione hunc sequimur modum, qui ex dictis repertoriis notus eruditisque familiaris est¹.

Brevissimas de visionibus notas omittimus. Probabiliter alias, et notabiliores, praetermittere non evitavimus, unde huic repertorio addi potest formula ex aliis desumpta: postea perficiendum.

Ex multis studiis hisce temporibus Visionibus medii aevi consecratis, quattuor generaliora et maioris momenti revocare satis sit:

Levison, *Jenseitsvisionen* = W. Levison, *Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters*, in *Festgabe Fr. von Bezold* (Bonn-Leipzig, 1921), 81-100; et iterum in collectione *Aus Rheinischer und Fränkischer Frühzeit* (Düsseldorf, 1948), 229-46. — Hac altera ed. usi sumus.

Dinzelbacher, *Visionsliteratur* = P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 23 (Stuttgart, 1981).

Kamphausen, *Traum und Vision* = H. J. Kamphausen, *Traum und Vision in der lateinischen Poesie der Karolingerzeit*, Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 4 (Bern-Frankfurt/M., 1975).

Ciccarese, *Visioni in Occidente* = Maria P. Ciccarese, *Visioni dell'aldilà in Occidente*, Biblioteca Patristica (Firenze, 1987).

¹ Cfr *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis* (Bruxellis, 1898-1911), p. xvi-xxxiii et huius *Novum supplementum* (Bruxellis, 1986, p. vi-vii).

1. AETHWULFI (AEDILVULFI). inter eiusdem *Carmina*:

a. Carmen XI: De Fratre qui de carne eductus iterum reviviscebat. Inc. Frater erat quidam sanctae sub regimine cellae, Ad saeculum illustris, dictus cognomine Merchdeof — Des. Creditur ut laetus meruisset visere compta.

Mabillon, *Acta*, IV/2, 311-13; || *PL 96, 1335-37*; || *MGH Poet. lat. I* (1880-81), 591-93; || Th. Arnold, *Symeonis mon. opera omnia*, inter *Rer. brit. scr. 75* (1882), 277-79; || Aethelwulf, *De Abbatibus*, ed. A. Campbell (Oxford, 1967), 27-33. — Cf. Schaller-Könsgen, 5351.

b. Carmen XXII: Somnium quod vidit die Dominica. Inc. Tempus erat noctis, lucem cum predicat ales — Des. his dictis vigilans visum iam scribere coepi.

Mabillon, *Acta*, IV, 2, 319-21; || *PL 96, 1342-44*; || *MGH Poet. lat. I* 601-03; || *Rer. Brit. scr. 75*, 290-93; || Campbell, 55-63. — Cf. Kamphausen, *Traum und Vision*, 86-114; Schaller-Könsgen, 16219.

2. ORATIONE PROSA in *Annalibus Bertinianis*, ad an. 839.

**Annales Bertiniani* (ed. G. Waitz, in *Scr. rer. Germ. in us. schol.*, 5, 1883, 18-19; || F. Grat, J. Vielliard et S. Clémencet, *Annales de Saint-Bertin*, Société de l'histoire de France, 29-30, Paris, 1964.

3. AGNETIS BLANNBEKIN in eiusdem *Vita et Revelationes* auct. anonymo. *Inc. prol. Confiteor tibi pater ... Vere Domine testimonia tua credibilia — Inc. cp. I. Facta manu Dni super unam sanctam personam — Des. Dixit mihi, quod cum esset in hac revelatione, nihil omnino exterius corporaliter sensit ... Hoc quod scribebat, Ermenricus nomen habebat.*

B. Pez, *Ven. Agnetis Blannbekin ... Vita et Revelationes ...* (Viennae, 1731), 2-302.

De *Vita et Revelationibus*, mox critice edendis deque aliis cf. P. Dienzelbacher, *Die "Vita et Revelationes" der Wiener Begine Agnes Blannbekin (†1315) im Rahmen der Viten- und Offenbarungsliteratur ihrer Zeit*, in *Frauenmystik im Mittelalter*, ed. P. Dienzelbacher et D. R. Bauer (Ostfildern b. Stuttgart, 1985), 153-77.

4. ALBERICI MON. CASINENSIS. *Inc. ep. Quia nonnulli veritatem mendacio obumbrare — Inc. prol. Humanae mentis cecitatem — Inc. In Campaniae igitur provincia quoddam castellum — Des. sub b. Benedicti magisterio servituum aggregavit.*

**La Divina Commedia di Dante* (inter plurimas edd. vid. Paduensem, an. 1822, v. V, 287-328); || *Bibl. Casin.*, 5 (1894), 191-206; || C. De Vivo, *La Visione di Alberico* (Ariano, 1899); || *Miscellanea Cassinese*, 11 (1932), 83-103.

Exc. P. Dinzeltacher in *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens*, 87 (1976), 438-40.

De ed. Paduensi deque aliis quas hic non recensemus, cf. Dinzeltacher, *o.c.*, 435, adn. 4.

De Visione variis in locis narrat etiam *Cronica monasterii Casinensis*, cf. *MG SS.* 7 (1846) 568 et 793-95; *Miscellanea Cassinese*, t. c., 33-34.

5. ALBERTI EP., seu *De novem responsionibus*. Vid. Albertus ep. (ficticius) in Germania = *BHL* 221 m.
6. ALCUINI, inter eius *Versus de patribus regibus et sanctis Euboricensis ecclesiae*.

Alcuinus, **Versus* (ed. Mabillon, *Acta*, III/2, 568-69; || Th. Gale, *Historiae Britannicae, Saxonicae, Anglo-Danicae scriptores XV* [Oxoniae, 1691], 703-32; || *PL* 101, 814-46; || Wattenbach et Duemmler, *Monumenta Alcuiniana* [Berolini, 1873 = Bibliotheca rerum Germanicarum, VI], 81-131; || *MGH Poet. lat.* I [1880-81], 169-206; || Van de Lisdonk, *Alcuins De sanctis Euboricensis ecclesiae Vers 1-604* [Rotterdam, 1982], 5-17; || Alcuin, *The Bishop, Kings, and Saints of York*, ed. P. Godman [Oxford, 1982], 2-134). Re vera non agitur nisi de vv. 875-1006, 1325-61 et 1601-47. Hi omnes comparandi sunt cum Visionibus a Beda Ven. narratis. Cf. etiam Kamphausen, *Traum und Vision*, 123-32; Schaller-Könsgen, 2176.

7. ANSKARII (ANSCHARII) EP. HAMMABURGENSIS in eius Vita auct. Rimberto. Vid. *BHL* 544-45, cp. 3-5, 36 et 38; etiam in aliis Vitis, cf. *BHL* 546-52.
8. ANGELAE DE FULGINIO. Vid. Angela de Fulginio, 1 = *BHL* 455 a-e.
9. ANSELLI (ANSHELMII) SCHOLASTICI.

a. (*prosaice*). *Inc. ep.* Domno abbati Oddoni — *Inc.* Ferculum summi Salomonis — *Des.* orans Dnum omnium ut a se plasmatum sibi consociat populum. Amen.

J. Leclercq, in *Benedictina*, 16 (1969), 191-95.

Exc. A. Wilmart, *Analecta Reginensia*, = *Studi e testi*, 59 (Città del Vaticano, 1933), 284-85 (epist. tantum).

b. (*rythmice*). *Inc.* In Salomonis ferculo, Quod construxit de Libano — *Des.* Ut visioni somnium Faciat esse congruum.

Edelestand du Ménil, *Poésies populaires lat. antérieures au douzième siècle* (Paris, 1843), 200-17; *PL* 151, 643-52.

Exc. R. A. Shoaf, in *Mittellateinisches Jahrbuch*, 17 (1982), 46-53.

Cf. Walther, *Initia carminum*, 9091; necnon *Ergäntz.* III et VI.

c. Vid. etiam Radulfi Glabri *Historiarum libri quinque*, I, 1-5.

Radulfus Glaber, *Historiarum libri quinque* (ed. *PL* 142, 685-86; || Raoul Glaber, *Les cinq livres de ses histoires*, ed. M. Prou, Collection de textes pour servir à l'étude... de l'histoire, 1 (Paris, 1886), 114-17).

Exc. R. A. Shoaf, in *Cahiers de civilisation médiévale*, 23 (1980), 215-19 (ubi etiam versiones aliquomodo comparantur).

10. ARNESTI (ERNESTI), ep. Pragensis = *BHL* 681.

11. AUDRADI MODICI *Liber revelationum*.

Exc. Duchesne, *Hist. Franc. scr.*, 2 (1636), 390-91. — Bouquet, VII (1749), 289-92. — Duru, *Bibl. hist. de l'Yvonne* (1850), 250-56. — L. Traube, *O Roma nobilis, Abhandlungen der Phil.-philol. Classe der K. Bayerisch. Akademie der Wissensch.*, 19 (München, 1892), 378-89.

Aliqua ex his visionibus inserta sunt in *Chronicon Alberici mon. Trium Fontium*, an. 842-850 (ed. G. G. Leibnitz, in *Ascensionum historicarum tomo I* [Hannoverae, 1696], 178-82; || *MGH Scr. XXIII* [1874], 733-36). Cf. etiam apud W. Mohr, *Audradus von Sens, Prophet und Kirchenpolitiker (um 850)*, in *Archivum latinitatis medii aevi (Bulletin du Cange)*, 29 (1959), 239-67.

12. BABENBERGENSIS PRESBYTERI. *Inc.* Dnus erigit elisos, dnus diligit iustos. Audite omnes filii babenbergensis ecclesiae — *Des.* omnia perficiat. Qui crediderit habebit partem cum sanctis istis in regno meo ...

G. M. Priest, in *Jahrbuch der Königl. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt*, NF. 34 (1908), et separatim, 5-7; || R. Klausner, *Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg*, Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des ehem. Fürstbistums Bamberg (Bamberg, 1957), 183-84.

13. BALDARI PUERULI. Vid. infra inter Valerii Narrationes.

14. BARONITI, mon. Longoretensis = *BHL* 997-997 b.

Vid. etiam M. P. Ciccarese, *La Visio Baronti nella tradizione letteraria*, in *Romanobarbarica*, 6 (1981-82), 25-52.

Eadem ed. recentissime textus et adnot., *Visioni in Occidente*, 231-75.

15. A BEDA VENERAB. RELATAE.

Beda, *Hist. eccl.* (ed. Plummer 1896, I, 303-15); cf. ib. II, 294-300.

Prima saepe Drythelmi dicitur. De qua vid. etiam van der Straeten, *Mss. de Charleville, Verdun et Saint-Michel* (1974), 33³ (*Inc.* Nostris temporibus miraculum mirabile — *Des.* Et conversatione causa salutis fuit).

Recentissime textus et adnot. ed. Ciccarese, *Visioni in Occidente*, 302-336.

16. BERENCINGNENSIS ABBATISSAE. Vid. *BHL* 2631 b.

17. BERNARDI ABB.

a. *Inc.* Revelatum fuit b. Bernardo Christum habuisse in capite vulnera mille et IIII^{or} milia quinquaginta septuaginta quinque alibi in corpore ...

De qua *Catalogue of the Collection of Medieval Manuscripts bequeathed to the Bodleian Library Oxford by J. P. R. Lyell*, comp. by A. de la Mare (Oxford, 1971), 66 (Lyell, 30, f. 93^v).

b. Adsunt plurimae aliae, per Vitarum Bernardi capitula dispersae, cf. *BHL* 1205-1211; necnon *Exordium Magnum Cisterciense*, *BHL* 1235.

NB. De Visione Filiberti, S. Bernardo perperam adscripta, vid. sub hoc nomine.

18. BERNGARDI. Vid. Petrususensium, a.

19. BERNOLDI, auct. Hincmaro, archiep. Remensi.

a. Inc. Nuper in parochia nostra quidam mihi notus homo, nomine Bernoldus — *Des.* Amat enim Deus confitentibus parcere et eos, qui semetipsos iudicant, non iudicare.

Inter Hincmari **Opera* (ed. *PL* 125, 1115-20).

b. Epitome

Flodoardus, **Historia Remensis Ecclesiae*, III, cp. 3 et 18 (ed. *MG Scr.* 13, 476 et 509).

20. BERTHAE ABB. BLANGIACI = *BHL* 1268.

21. BIRGITTAE SUAECICAE *Revelationes et Revelationes extravagantes.*

Eas non recensemus. Satis erit in memoriam revocare ed. criticam, quae Upsaliae et Stocholmiae procuratur (in serie 2^a *Samlingar utgivna av Svenska Fornskrift-Sällskapet*), necnon alia quae sufficienter recensentur apud Potthast, *Repertorium fontium historiae medii aevi*, ed. novissima (Romae, 1967), 532-33.

22. BONELLI MON. Vid. infra inter Valerii narrationes.

23. A S. BONIFATIO RELATAE.

Ep. Bonifatii, 10 (20) et 115 (97) (ed. *PL* 89, 713-20 et 247-50; || M. Tangl in *MG Epist. selectae*, 1 [1916], 8-15 et 247-50). — De ep. 10 cf. Levison (W.), in *Neues Archiv*, 32 (1907), 380-85.

Recentissime textus et adnot. ed. Ciccarese, *Visioni in Occidente*, 337-375.

24. BRANDANI (BRENDANI). Vid. eiusdem Vitas = *BHL* 1436-1448.

25. CAINOMI, reclusi apud Mare Rubrum de Philentolo. *Inc.* In diebus sanctissimi Archadii archiep. fuit quidam Filentolus in Constantia qui dicebatur de Olympii. Hic quidem multam pecuniam — *Des.* pacem et sanctimoniam et munditiam corporis sine qua nemo videbit deum.

F. Halkin, in *Anal. Boll.* 90 (1972), 325-27. — Translata ex graeco, cf. *BHG* 1322x.

26. CAROLI MAGNI. Vid. *BHL* 1583 — 1583 d.

27. CAROLI III IMP.

a. Inc. Ego Karolus gratuito Dei dono Rex Germanorum et Patricius Romanorum — *Des.* quod ego super illum non prevaleo

agere preripiente me articulo meae evocationis a Dno qui vivorum Dominator et mortuorum ...

Langlet Dufresnoy, *Recueil de dissertations anciennes et nouvelles ...*, t. I (Avignon, 1751), 184-89; || [Zur-Lauben], *Histoire de l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres*, 36 (1774), 213-21; || L. Deschamps, in *Mémoires de la Soc. des antiquaires de la Morinie*, 5 (1839-40, ed. 1841), 185-90; || J. F. Gadan, *Visio quam vidit Karolus imp. de suo nomine* (Trecis, 1850), 9-18; (et inde) *Bibliophile Troyen* (Troyes, 1950) [non vidimus, cf. W. Levison, in *Neues Archiv*, 27 (1902), 493, adn. 1.] — Id., t. c., 399-408 et 493-502, de Visione multum disseruit. Cf. etiam *Anal. Boll.* 20 (1901), 380⁶.

b. Epitome.

Plurimis in chronicis legitur. De his optime Levison, t. c., 401; etiam R. Poupardin, *Le Royaume de Provence*, Bibliothèque de l'École des hautes études, 131, Paris, 1901, 324-32.

Cf. etiam *BHL* 1587-1587 d. De his breviter W. Levison, in *Neues Archiv*, 28 (1903), 251.

28. **CARTHUSIENSIS CUIUSDAM. Inc. Visio quedam facta anno LIII^o. Quidam religiosus in sollempnitate gloriosissime Marie — Des. Hec visio examinata est coram apostolico et pluribus existentibus in eius presencia literatis et famosis ...**

De qua P. Lehmann, *Skandinavische Reisefrüchte*, in *Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksväsen*, 22 (1935), 3.

29. **CARTHUSIENSIS MONACHI qui floruit anno Dni M^oCCCC^oXXIX^o, auct. Iohanne Gielemans. Inc. Frater quidam ordinis Carthusiensis, Dei et eius genitricis amore compulsus — Des. exceptis indulgentiis, quas recentiore tempore pontifices romani supradictum rosarium dicentibus gratiose concesserunt.**

De qua *Anal. Boll.* 14 (1895), 71⁶⁸.

30. **CATHARINAE SENENSIS.**

a. Visio = *BHL* 1706 b.

b. In aliis "Catherinianis" = *BHL* 1702-1709.

31. **CHRISTIANI DE ELEEMOSYNA. Vid. BHL 1735 ab.**

32. **COLUMBAE HIENSIS. Vid. Vitam Brandani, BHL 1448.**

33. **CONRADI, LANDGRAVII THURINGIAE, Ord. Teutonici magistri. Vid. BHL 2504.**

34. **CONVERSI DE REYERSBRUNNEN. Vid. BHL 2503.**

35. **CUIUSDAM PRESBYTERI DE S. CUNEGUNDI. Vid. BHL 2009 g.**

36. **CUONONIS. Vid. infra: Petrushusensium, b.**

37. **DAGOBERTI REGIS. Vid. in eiusdem Gestis, cp. 44 = BHL 2193.**

38. **DOROTHEAE MONTOVIENSIS.**

a. In eius *Septililio*, auct. Iohanne Marienwerder = *BHL* 2326.

- b.* In *Apparitionibus*, auct. eodem = *BHL* 2326 m.
c. In aliis documentis, in *BHL* 2326-2333 recensitis.
39. DRYTHELMI. Vid. supra inter Visiones a Beda Ven. relatas.
40. EDUARDI, REGIS ANGLORUM, dicti Confessor. Vid. *BHL* 2424 b.
41. ELISABETH SCHONAUGIENSIS. Vid. quae fuse recensentur in *BHL* 2485, 2514, 5355, 5355 a et 8431-8432.
- 41bis. In Emeretensium Patrum Vita. Vid. *BHL* 2530. Recentissime textum et adnot. ed. Ciccicarese, *Visioni in Occidente*, 166-183.
42. EUCHERII.
- a.* Inter Capitula episcoporum a Carisiaco an. 858 missa, cp. 7.
Capitula ... (ed. *PL* 126, 15; || W. Hartmann, in *MGH Concilia*, 3 [1984], 414-16; ubi etiam, 403-406, seriem mss. et edd. invenies).
- b.* In Vita Rigoberti, *BHL* 7253, cp. 13.
- c.* In Vitam Eucherii, ep. Aurelianensis, *BHL* 2660, interpolata.
Inc. Verum cum Scriptura dicat: Qui reddit mala pro bonis — *Des.* inventum est denigratum, acsi fuisset ad ustum.
Act. SS. Febr. III, 219; || *MGH Scr. rer. merov.* VII (1920), 51.
- d.* Epitomae.
 Permultae variis in locis inveniuntur. Earum seriem optime refert U. Nonn, *Das Bild Karl Martells in den lateinischen Quellen*, in *Frühmittelalterliche Studien*, 4 (1970), 111-14 (*Das Nachleben der Visio Eucherii*).
43. EVESHAMIENSIS (DE EYNESHAM) MONACHI.
- a. Inc. prol.* Usu notissimum habetur — *Inc.* In quodam cenobio erat iuvenis quidam — *Des.* quam in solempnitate paschali operatus est in medio terre, qui uno eodemque momento creavit ... Iesus Christus Dnus noster ...
 H. Thurston, in *Anal. Boll.*, 22 (1903), 236-319; || M. Huber, in *Romanische Forschungen*, 16 (1903), 644-733; || H. E. Salter, in *The Cartulary of the Abbey of Eyensham*, II, Oxford Historical Society, 51 (Oxford, 1908), 285-371; cf. *ib.*, 258 et 278-79.
 Exc. B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins ...*, I (Paris, 1890), 128-36. — H. L. D. Ward, *Catalogue of Romances ... in the British Museum*, II (London, 1893), 495-504.
- b.* Epitome.
- a.* Radulphi de Coggeshall *Chronicon Anglicanum*, ad an. 1196 (ed. J. Stevenson in *Rer. Brit. scr.*, 66 [1875], 71-72); || *Visio Thurkilli*, ed. P. G. Schmidt (Leipzig, 1978 = *Bibliotheca Teubneriana*), 38-39. — *b.* Rogeri de Wendover *Flores historiarum*, ad an. 1196 (ed. H. O. Coxe, v. 3 [Londini, 1841 = *Publications of the English Historical Society*, 12/3], 97-117; || H. G. Hewlett, in *Rer. Brit. scr.*, 84/1 [1886], 246-66). — *c.* Matthaei Parisiensis **Historia Anglorum*, ad an. 1196 (ed. F. Madden, in *Rer. Brit. scr.*, 44/2 [1866], 66).

44. FILIBERTI *Disputatio inter Corpus et Animam. Inc. Vir quidam extiterat dudum heremita, Philibertus Francigena, cuius dulcis vita — Des. Et me in manibus Christi totum commendavi.*
 Th. G. von Karajan, *Frühlingsgabe für Freunde älterer Literatur* (Wien, 1839), 85-98; || Th. Wright, *The Latin Poems ... attributed to Walter Mapes*, Camden Society (London, 1841), 16, 95-106; || E. du Méril, *Poésies populaires latines antérieures au douzième siècle* (Paris, 1843), 217-29; || *Bibl. Cassin.*, IV, Flor. (1880), 253-57.
 De eiusdem ed. erronea attributione S. Bernardo cf. B. Hauréau, *Des poèmes latins attribués à St. Bernard* (Paris, 1890), 37-38. Alia apud Walther, *Initia carminum*, 20421; et *Ergänz.* 1 (1969). — Cf. etiam S. H. Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste* (Cambridge, 1940), 247-48. Aliquando (cf. ed. du Méril, supra allatam, 229-30) adduntur versus: “Ecce mundus moritur, vitio sepultus...”. De his sufficienter Walther, *Initia carminum*, 5114. Id. refert seriem mss., cf. *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Quellen und Untersuchungen zur lat. Philologie des Mittelalters, 5/2 (München, 1920), 211-14.
45. FLOTHILDAE. *Inc. Anno Dni MCCCCXL ostensae sunt visiones ... cuidam virgini puellae nomine Flothildae, in Lavennna Remensis territorii villa ... Primum quidem raptam se vidit — Des. ipsaque die in ecclesia s. Lantberti sepulta est.*
 Duchesne, *Hist. Franc. scr.* II, 624-26.
46. FRANCISCAE ROMANAE. Vid. Vitam auct. Iohanne Mattiotti = *BHL* 3093, pars II.
47. FUCCONIS PEREGRINI. Vid. *BHL* 4078 h.
48. FULRADI (FLORADI) poenae in purgatorio. *Inc. Venerando ... patri Heidoni. Valde anxium est cor meum — Des. sed tamen hos oblivisci non potui ...*
 K. Hampe, in *Neues Archiv*, 22 (1897), 628-31.
 Fere idem legitur in *Chronicon Sancti Maxentii*, ubi narratio sequitur Visionem Wettini, cf. infra sub voce (in ed. ib. cit., 38-44).
49. FURSEI.
a. In eius Vita prima = *BHL* 3209.
 Praeter ib. recensita cf. etiam M. P. Ciccarese, *Le visioni di S. Fursa*, in *Romanobarbarica*, 8 (1984-85), 279-303.
 Ead. ed. textus et adnot. in *Visioni in Occidente*, 184-229.
b. In narratione Bedae Venerab., *BHL* 3212.
c. In Vita tertia = *BHL* 3213 a.
d. Epitome. Vid. *BHL* 3216-3220.
50. GAUFRIDI DE MELNA = *BHL* 3285 d.
51. AD GELINDONEM carmen anonymi (“Prudentii ad Prudentium”). *Inc. Carior in cunctis mihimet qui constat alumnis — des. Gestit et est illi stercore tecta quies.*

Inter Theodolfi **Carmina* (ed. E. Duemmler, in *MGH* Poet. lat. I, 579-81). — Emend. L. Traube, *Karolingische Dichtungen*, Schriften zur germanischen Philologie, I (Berlin, 1888), 65-67. — Cf. etiam Schaller-Könsgen, 1944.

52. GERARDI VAUCELLENSIS. *Inc.* Vacellis, que est domus ord. Cysterciensis, sacerdos quidam fuit — *Des.* a domino Wigero Vilariense, mature etatis sacerdote.

Caesarius Heisterbacensis, **Libri miraculorum*, I, 13 (ed. Hilka, 34); || P. G. Schmidt, *Visio Thurkilli*, Bibliotheca Teubneriana, 41 (Leipzig, 1978).

53. GILBERTI DE SEMPRINGHAM = *BHL* 3533.

54. GODESCHALCI. *Inc. prol.* Licet ad signandam visionem — *Inc.* Anno inc. M^oC^oLXXX^oVIII^o gloriosus imperator — *Des.* sed per penitentiam ad viam, que Christus est redeat, qui ...

G. W. Leibnitius, in *Scr. rer. Brunsvic.*, I (1707), 870-75 (nonnullis omissis); || Fr. D. Haebler, *Analecta medii aevi ad illustranda iura et res Germanicas* (Norimbergae et Lipsiae, 1769), 569-608 (e Leibnitio); || Fr. Suhm apud Langebek, *Scr. rer. Dan.*, 5 (1783), 362-77 (e Haebler); || R. Usinger, in *Scriptores minores rerum Slesvico-Holsatensium*, Erste Sammlung, Quellensammlung der Gesellschaft für Schleswig-Holst.-Launeb. Geschichte, 4 (Kiel, 1875), 89-126 (plurimis om.); || E. Assmann, *Godeschalchus und Visio Godeschalci*, Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holstein (Neumünster, 1979), 46-198 (ed. integra). — Cf. ib., 17-42: "Die Überlieferung".

55. A GREGORIO MAGNO in libris *Dialogorum* relatae.

Plurimae sunt. Hic eas non recensemus. Facile inveniri possunt in ed. A. de Vogüé, *SC* 265 (1980), in indice, 358-59 (*Table analytique*). Recentissime aliquot textus ed. et adnotavit Ciccacese, *Visioni in Occidente*, 115-147.

56. A GREGORIO TURONENSI in *Libris Historiarum* relatae.

Multae sunt. Nec eas hic recensemus. Facile inveniri possunt secundum indicem a G. Levison digestum, cf. *MGH* *Scr. rer. Merov.* I² (1937-51), 641.

De eisdem aliqua etiam apud M. P. Ciccacese, *Alla origini della letteratura delle visioni: il contributo di Gregorio di Tours*, in *Studi storico-religiosi*, 5/2 (1981), 251-66.

Ead. aliquot textus ed. et adnotavit in opere *Visioni in Occidente*, 149-165.

57. GUNTHELMI.

a. Inc. lemma. Visio mirabilis simul et terribilis quam quidam novitius — *Inc.* Omnis qui de testimonio caritatis novit agere quo utile approbatur — *Des.* Abbas autem ... dignum fore censuit, ut tantae visionis veritas piis mentibus ...

G. Constable, in *Revue bénédictine*, 66 (1956), 105-113; et iterum in *Cluniac Studies* (London, 1980), VI.

b. In Helinandi *Chronicon*.

Helinandi mon. Frigidi Montis **Chronicon*, ad an. 1161 (ed. *PL* 212, 1060-62).

c. Vid. etiam *Mirac. BVM* 730 et 402.

Alia apud Constable, *The Vision of Gunhelm and other Visiones attributed to Peter the Venerable*, in *Revue bénédictine*, 6.6 (1956), 92-105.

58. GUNTHERI CANCELLARII.

Lampertus Hersfeldensis, **Annales*, ad an. 1056 (ed. *PL* 146, 1062; || *Lamperti Hersfeldensis opera*, inter *Scr. rer. Germ. ad us. schol.*, 38 [1894], 69).

59. GUNERCHAMNI. Vid. supra apud Greg. Turon.

Greg. Tur., **Hist. Franc.* VIII, 5. — Cf. Levison, *Jenseitsvisionen*, 231.

59bis. GUTHLACI. Vid. *BHL* 2723.

Inde recentissime aliqua ed. et notis instruxit Ciccarese, *Visioni in Occidente*, 376-389.

60. HAMMAE MONACHORUM:

a. *Inc.* Herueus cantor monasterii de Hamma ...

b. *Inc.* Est adhuc in monasterio de Hamma quidam monachus ...

c. *Inc.* Quidam abbas cisterciensis ordinis Benedicto abbati ...

d. *Inc.* Erat in monasterio de Hamma quidam monachus qui ex conducto ...

e. *Inc.* Erat in eodem monasterio ... quidam conversus ...

f. *Inc.* In monasterio de Hamma nuper contigit ...

g. *Inc.* Frater quidam conversus ecclesie S. Marie de Strafford ...

h. *Inc.* Tempore Arnaldi abb. de Hamma, dum ipse cum monachis ...

i. *Inc.* Erat in predicto monasterio ... monachus Willelmus ...

j. *Inc.* Fuit nuper quidam monachus ... mihi familiaris ...

k. *Inc.* Quodam monacho de Hamma Benedicto nomine ...

C. J. Holdsworth, in *Cîteaux*, 13 (1962), 193-204.

61. HENRICI II IMP.

a. Vid. *BHL* 5950.

b. In eius Vita auct. Adalberto, diac. Bambergensi, = *BHL* 3912.

De epistula inventa super sepulchrum S. Henrici vid. supra, Visio Babenbergensis presbyteri.

62. HENRICI, CANONICI TORNACENSIS. Vid. *BHL* 2469.

Quae *Historiarum Tornacensium* pars esse videtur. Cf. ed. G. Waitz in *MGH Scr.* 14 (1883), 328-39, ubi etiam, 371-73, seriem mss. et edd. antiquiores invenies.

63. HERMANNI IOSEPHI, CANON. STEINFELDENSIS. Vid. *BHL* 8433-8434.

64. HILDEGARDIS DE BINGIA.

Eius *Revelationes* hic non recensemus. Sufficiat in memoriam revocare quae recensentur apud A. Potthast, *Repertorium fontium historiae medii aevi*, ed. novissima, v. 5 (Romae, 1984), 488-92. Accedunt edd. *CC Cont. mediaev.*, 43 et 43A (1978), a A. Führkötter et A. Carlevaris confectae.

65. IDAE NIVELLENSIS. Vid. *BHL* 4146.

Exc. P. Dinzelbacher, in *Ons Geestelijk Erf*, 52 (1978), 179-81.

66. LEODIENSIS MONACHI. Vid. Visionem de statu animarum, auct. Iohanne, mon. Leodiensi = *BHL* 4782.

67. LUCIANI PRESBYTERI. Vid. *BHL* 7850-7856 h.

68. LUDOVICI II REGIS.

Inter **Annales Fuldenses*, ad an. 874 (ed. F. Kurze in *Scr. rer. Germ. in us. schol.*, 7 [1891] 82).

69. LUDOVICI DE FRANCIA an. 1360. Vid. *BHL* 6512 n.

70. MARGARITAE DE FAVENTIA. Vid. eius Vitam et Revelationes, cp. 2-3, auct. Petro Florentino; item Revelationes auct. Iohanne Faventino = *BHL* 5315-5216.

71. MARGARITAE DE IPRIS. Vid. diversa capita eiusdem Vitae = *BHL* 5319.

71bis. MARIA ROBIN (Cuidam mulieri vocate..., loci de Essach, Auxitanensis diocesis). *Inc. epistola per eam missa Karolo, regi Francie. Excellentissime princeps... placeat vobis recordari super rebus per me vobis alias narratis — Des. Visio XII-a. Hec igitur omnia et alias revelationes quas Maria tradidit... Et in illa fide migravit... anno dni 1399*

M. Tobin, in *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen-Age — Temps Modernes*, 98 (1986), 248-64.

72. MAXIMI MONACHI. Vid. infra inter S. Valerii Narrationes.

73. MEDIOLANENSIS MONACHI. *Inc. Cum affligerer nimis diebus multis videns prava opera que in nostra civitate — Des. transibunt sex decies et decem et trecenti anni quinque cum mille et post erunt omnia mala completa.*

Cf. *Lat. Handschriften der Sammlung Hamilton zu Berlin* (1966), 304-305.

74. MERCHDEOFI. Vid. supra Aethelwulfi a.

75. NICOLAI CUIUSDAM. *Inc. Vir quidam Nycolaus nomine et nobilis, qui, cum multa peccata comisisset cumque suorum delictorum*

peniteret et purgatorium s. Patricii sustinere vellet — *Des.* Tunc Nycolaus inde ascendens supra puteum se restitutum invenit et omnibus que sibi contigerant narrans post triginta dies feliciter in Domino requievit.

Legitur in cod. Vindobonensi (Ö.N.B. 362, f. 237-237^v), de quo *Tabulae codd. mss. in bibl. Palat. Vindob.*, I (1864), 55; necnon in cod. Harleiano (912, f. 161^v-162^v), de quo H. L. D. Ward, *Catalogue of Romances ...*, 2 (London, 1892), 467.

Fere omnia haec narrantur etiam in *Leg. aurea*, cp. 50 (49), cf. *BHL* 6514.

76. A NIGELLO ERMOLDO RELATAE. Vid. infra Theutrammi.
 77. ORMI. Vid. Orm seu Ormin = *BHL* 6350 d.
 78. OTHLONI MON. SANCT-EMMERAMMENSIS *Liber visionum suarum et aliorum. Inc. prol.* Dnus atque Salvator noster plurima perfectionis rudimenta ad perfectionem tendentibus proferens — *Inc. Visio I-a.* Quae mihi iam praestita est maxima — *Des. Visio XXIII-a.* Quo nihil est peius, quia mendax est pater eius. Haec quicumque legit, hinc cautior esse valebit ...

Pez, Thes. anecd., III/2, 547-613; || (et inde) *PL* 146, 341-88.

Exc. *MGH Scr.* XI (1854), 378-87.

79. OWEIN MILITIS. Vid. Patricii Purgatorium = *BHL* 6510-6512 h.
 80. PATRICII PURGATORIUM. Vid. varia in *BHL* 6510-6512 r recensita.
 81. PAULI AP. Vid. *Apocalypsis Pauli* = *BHL* 6580-6582 s. Addi licet num. 9 z: *Inc. pars I.* Paulus ap. et Michael archangelus quando exierunt ad infernum — *Des. pars I.* evanuit. Explicit de penis inferni ... — *Inc. pars II.* Dicebat quidam frater sacerdos religiosus et senex — *Des. Domus secum ferens.*

Legitur in cod. Londoniensi (St. Paul' Cathedral 8, f. 188-197^v), de quo Ker, *Medieval Mss in British Libraries*, I (Oxford, 1969), 248^a.

De Visione cf. etiam Th. Silverstein, *The Date of the "Apocalypse of Paul"*, in *Mediaeval Studies*, 24 (1962), 335-48; E. Dassmann, *Paulus in der "Visio Pauli"*, in *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum, Gedankenschrift für A. Stuiber*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband, 9 (Münster, 1982), 117-28. — Seriem mss. et bibliographica invenies apud Silverstein, *Visio Pauli*, op. cit.

82. CUIUSDAM PAUPERCULAE MULIERIS. *Inc.* Fuit namque in Laudonico pago quaedam mulier paupercula, quae in extasi — *Des.* Post dies multos venit in praesentiam regis, cuncta tradidit, lumenque recepit.

W. Wattenbach, **Deutschlands Geschichtsquellen*, in nonnullis editionibus, vg. in 2-a (Berlin, 1866), 184-85; in 4-a (ib., 1877), 226-27; in 5-a (ib., 1885), 260-61; necnon apud Wattenbach-Levison, *Deutschlands*

Geschichtsquellen ... Vorzeit und Karolinger, H. III, bearbeit. von H. Löwe (Weimar, 1957), 317-18, adn. 85 || H. Houben, in *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 124 (1976), 41-42; (et inde) Ciccarese, *Visioni in Occidente*, 394-98.

Aliquando (cf. ed. 5-tam, 261) *Visio des.*: Hinc quedam que mihi narravit minus commoda supersedenda sunt, ut ea introducantur, unde tota oratio sumpsit exordium.

83. PELAGII. Vid. infra Plecgils.

84. PETRISSAE DE SITU PURGATORII. *Inc.* Ego Henricus de Sanctis Virginibus sacerdos ... ab ipsa Dei ancilla PetriSSa humili et devota precum instantia impetravi — *Des.* et Hierusalem obtinebit et in pace possidebit.

De qua *Anal. Boll.* 61 (1943), 160.

85. PETRUSHUSENSIUM, in libello *Casus monasterii Petrushusensis*:

a. l. 3, cp. 18-20: Bernhardi.

b. l. 3, cp. 21: Cuononis.

c. l. 3, cp. 22: Ruothardi

d. l. 4, cp. 3: Wolferadi.

e. l. 4, cp. 19: Werheri.

**Chronicon seu Casus monasterii Petrushusensis*, locis cit. In editionibus: Mone, *Quellensammlung*, I (1848), 142-45 (a-c); 152 (d); 156 (e); || *MGH Scr. XX* (1868), 651-54 (a-c); 661 (d); 664-65 (e); || O. Feger, *Die Chronik des Klosters Petershausen, Schwäbische Chroniken der Stauferzeit*, 3 (Sigmaringen, 1978), 134-44 (a-c); 174 (d) et 188 (e). — In editionibus Ussermanni, *Germanicae sacrae Prodromus*, I (1790) et in *PL* 143 visiones ommittuntur.

86. PHILIBERTI. Vid. Filiberti.

87. PLECGILIS. *Inc. a.* Nonnumquam vero — *Inc. b.* Quidam presbiter fuit religiosus valde, Plegilis nomine — *Des.* et eadem quae exterius visu conspexerat.

De qua G. Philippart, in *Anal. Boll.* 89 (1971), 79; van der Straeten, *Mss. hagiogr. de Charleville, Verdun et Saint-Mihiel* (1974), 33.

Non est nisi exemplum ex opusculo Pascasii Radberti *De corpore et sanguine Domini*, cp. 14, depromptum, cf. *CC Cont. mediaev.* 16 (1969), 89-91. — Alia apud Philippart et van der Straeten sufficienter indicantur.

88. POSTELLENSIS PRIORATUS FRATRIS. *Inc.* In provincia Brabancie que campania nuncupatur — *Des.* et singula ab eius ore diligenter accipiens, scripto mandare ad profectum legentium dignum duxi.

Ex *Novali Sanctorum Iohannis Gielemans*, vid. cod. Vindobonensem (Familien Fidei Commiss. Bibl., 9364, I, f. 292^v-293^v).

89. CUIUSDAM PRESBYTERI. Vid. supra Babenbergensis.

90. CUIUSDAM PRESBYTERI IN ANGLIA. Vid. supra Aethelwulfi, b.
91. RADUINI. *Inc.* Cum Ebo archiep. Remensis frequenter in palatio regis moraretur — *Des.* Quae beatissima Dei genitrice dicente, frater prememoratus evigilavit repente.
 Duchesne, *Hist. Franc. scr.*, 3 (1641), 394-95; || O. Holder-Egger, in *Neues Archiv*, 11 (1886), 262-63.
 Visio legitur etiam apud Flodoardum, **Historia Remensis Ecclesiae*, l. 2 (ed. *MGH Scr.* XIII, 471).
92. RODULFI. *Inc.* Hec visio revelata est anno verbi inc. MCCIX. sic: In regno Allemaniae, in Swevie provincia ...
 De qua K. Hampe, in *Neues Archiv*, 22 (1897), 668-69. Cf. etiam M. Rhodes James, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts ... of Corpus Christi College*, I (Cambridge, 1912), 138²⁴.
93. ROTCHARII. *Inc.* Visio quae pridie Nonas Maii fratri Rotchario ostensa est. Causa itaque infirmitatis praedictus frater — *Des.* Liberato noster gregem visitat vestrum, qui neminem vult perire, sed omnes salvos facere.
 Mabillon, *Acta*, IV/1 (1677), 667-68 (nonnullis rescisis); || W. Wattenbach, in *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit*, NF 22 (Nürnberg, 1875), 73-74.
94. RUDOLFI MON. Vid. *BHL* 4254 y.
95. RUOTHARDI. Vid. supra Petrushusensium, c.
96. SALVII. Vid. supra inter Visiones a Greg. Tur. relatas.
 Greg. Turon., **Hist. Franc.*, VII, 1. — Cf. Levison, *Jenseitsvisionen*, 231.
97. SAVINIENSIS MONACHI. Vid. *Miracul. BVM* 1534 et 1734.
 Insuper legitur apud G. Constable, in *Revue Bénédictine*, 66 (1956), 113-14; et iterum in *Chuniac Studies* (London, 1980), IV.
98. MONACHI DE STREFLUR, epitomae.
 a. Radulphi de Coggeshall **Chronicon Anglicanum*, ad an. 1202 (ed. J. Stevenson in *Rer. Brit. scr.*, 66 (1875), 141); || *Visio Thurkilli*, ed. P. G. Schmidt, Bibliotheca Teubneriana, 39 (Leipzig, 1978). — b. **Exordium magnum Ordinis Cisterciensis*, V, 18 (ed. *PL* 185, 1170); || *Visio Thurkilli*, op. c., 39-40.
99. TAIONIS EP. Vid. *BHL* 3647.
100. THEUTRAMMI.
 Ermoldus Nigellus, **Carmina in honorem Hludovici*, IV, versus 649-746 (2529-2627), ed. *PL* 105, 636-39; || *MGH Poet. lat.* II, 76-79; || Ermold Le Noir, *Poème sur Louis le Pieux*, ed. E. Faral, Les classiques de l'histoire de France au moyen âge (Paris, 1932), 192-98.
 De aliis antiquioribus edd. vid. Faral, *t. c.*, p. XXXI-XXXII. — Emend. (ad

ed. MGH) L. Traube, *Karolische Dichtungen*, Schriften zur germanischen Philologie, 1 (Berlin, 1888), 28 et 65. — Cf. etiam Schaller-Könsgen, *Initia*, 3243.

101. THOMAE CANTUARIENSIS:

a. De ampula. Vid. *BHL* 8247.

b. De morte. Vid. *BHL* 8248 d.

102. THURKILLI

a. Relatore, ut videtur, Radulpho de Coggeshall. *Inc. prol.* Multifarie multisque modis olim Deus ... sub quodam tegumento occidentis — *Inc. praef.* Igitur in episcopatu Londoniensi, in villa que dicitur Stisdede — *Inc. series visionum.* Igitur vir ille, a corpore eductus eo ordine — *Des.* in profectu virtutum proficiunt quam ex perplexis et profundis theologie disputationibus.

H. L. D. Ward, in *The Journal of the British Archeological Association*, 31 (1875), 440-59; || *Visio Thurkilli ...* P. G. Schmidt, *Bibliotheca Teubneriana* (Leipzig, 1987), 1-37.

Exc. H. L. D. Ward, *Catalogue of Romances ... in the British Museum*, 2 (London, 1893), 511-12 (praef. tantum).

Cf. P. G. Schmidt, in *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 41 (1978), 50-64.

b. Epitomae.

**Flores historiarum*, ad an. 1206 (ed. *Rer. Brit. scr.*, 95/2, 1890, 133). — Rogeri de Wendover **Liber qui dicitur Flores historiarum*, ad eundem an. (ed. *ib.*, 84/2, 1887, 16-35). — Matthaevi Parisiensis **Chronica majora*, ad eundem an. (ed. *ib.*, 57/2, 1874, 97-111 [fere verbotenus]).

103. TNUGDALI (TUNDALI).

a. *Inc. prol.* Venerabili ac Deo devote domne G., Dei dono abbatissae — *Inc.* Hybernia igitur insula est in ultimo occidentali oceano — *Des.* Unde nos vestram, o preclara G ... quatenus illi placeamus, qui superat cunctis ...

b. *Inc.* Anno Dni Millesimo centesimo quadragesimo nono, qui fuit annus secundus expeditionis Hierosolimorum Conradi regis — *Des.* Nos autem quia vitam eius imitari non possumus, hec autem ad utilitatem legentium scribere studuimus.

c. *Inc.* Anno gracie M.C.XLIX anno secundo Chunradi regis romanorum et expeditionis Ierosolimorum ... Fuit itaque iste Tundalus iuvenis et decorus — *Des.* cum humilitate, devocione et scientia predicavit. Et nos tepidi ... ad anime nostre exercitium sepe legamus.

d. *Inc.* Hibernia est insula — *Des.* visa est atque ipsa visio

MXLVIII anno ab inc. D. N. I. C. ad edificacionem multorum conscripta ...

Libellus de Raptu anime Tundali et eius visione de penis inferni et gaudiis paradisi (Coloniae, s.a. [ante an. 1490]); || id. (Antverpiae, s.a. [c. 1486-87]); cf. Polain, IV [1932], num. 3853-54; || id. ed. una cum Iacobi de Insterburg de Clusa, *Tractatus de apparitionibus animarum* (Coloniae, 1496), D 3^v-F i^r, cf. Polain II (1932), num. 2162 (in his edd. saec. XV textus "b"); || A. Wagner, *Visio Tnugdali lateinisch und altdeutsch* (Erlangen, 1882), 3-56 (textus "a").

Exc. Martène et Durand, *Thes. nov. anecd.*, I (1717), 490-91 (prol. tantum). — Nigel Palmer, "*Visio Tnugdali*" (München, 1982), 385-98.

Seriem mss. invenies apud Palmer, *op. c.*, 5-10. Cf. etiam *Tabulae codd. mss. in bibl. Palat. Vindob.*, I (1864), 55; et *Katalog der datierten Handschriften der lat. Schrift in Österreich*, I-Text (1969), 20-21 (cod. Bat. Bibl. 362, f. 232^v-235^v - textus "c"). — J. Wiesiołowski, *Kolekcje historyczne w Polsce średniowiecznej XIV-XV w.*, P.A.N. — Biblioteka Kórnicka), 60 (Wrocław, 1967) (textus "d").

In edd. saec. XV additur brevis adnotatio apologetica: 'Auctor ... et huic similes apud doctores nostros calumniam patiuntur... quamvis b. Bernhardus in quodam sermone ... contrarium innuere videatur'.

e. (Visio versificata). *Inc.* Que sit pena luens animabus carnis solutis — *Des. mut.* Lumina vertebat adera ... evadere posse.

Wagner, *op. c.*, 59-110.

f. Epitomae.

Helinandus, **Chronicon*, ad an. 1149 (ed. PL 212, 1038-55); Visio vix abbreviata, 'de qua quaedam ... excerpta decrevi'. — Vinc. Bellov. XXVII, 88-104. — Henricus de Hervordia, *Liber de rebus memorabilioribus*, intra relata sub an. 1331 (ed. A. Potthast [Gottingae, 1859], 250-51). — Iohannes Tinemuthensis, *Sanctilogium Britannicum* (ed. C. Horstmann in *Nova Legenda Anglie*, II [Oxford, 1901], 299-312), vix abbreviata. — Henmannus Bononiensis, *Viaticum narrationum*, 36 (ed. A. Hilka, *Beiträge*, 3 [1935], 56-57). — Hermannus Korner, *Chronica novella*, "Tertio decimo anno Conradi" (ed. J. G. Eccardus, *Corpus hist. medii aevi*, II [Lipsiae, 1723], 697-700). — Antoninus Florent., **Chronic.*, XVII, 4. De his et aliis cf. Palmer, *op. c.*, 19-32, ubi etiam incipita leguntur.

g. Commentaria.

De quibus Palmer, *op. c.*, 25-35.

104. TURPINI de morte Caroli Magni. Vid. *BHL* 1592 et 1601 a.
105. ULRICI DE VOLCHENMARCHT. *Inc.* Quia proprium est invidorum — *Des.* per infinita seculorum secula ...

De qua *Tabulae codd. mss. in bibl. Palat. Vindob.*, I (1864), 190 (cod. 1071, f. 127-129). Cf. *Katalog der datierten Handschriften in lat. Schrift in Österreich*, I-Text (1969), 35.

106. A VALERIO BERGIDENSI (de Bierzo) relatae.

- a. Maximi mon.
- b. Bonelli mon.
- c. Baldari.

Inter **Opuscula S. Valerii* (ed. PL 87, 431-36); || Florez, XVI (1762), 379-87; || San Valerio, *Obras*, Edición crítica... por Ramón Fernández Pousa (Madrid, 1944), 110-21. — Cf. M.C. Díaz y Díaz, *Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo*, in *Hispania Sacra*, 4 (1951), 3-25. Recentissime textus edidit et notis instruxit Ciccarese, *Visioni in Occidente*, 276-301.

107. IN WALAHFRIDI STRABI CARMINIBUS relatae:

- a. Wettini. Vid. infra, sub voce, d.
- b. De quodam somnio ad Erluinum = carmen XIX.
- c. Versus ad Iudith Augustam de quodam somnio = carmen XXIV.
- d. De imagine Tetrici = carmen XXIII.

Walahfridus Strabo, **Carmina*, ed. MGH Poet. lat. II (1884), 364-65 (b); 379-80 (c) et 370-78 (d).

108. WENCLOCENSIS MONACHI. Vid. supra, inter Visiones a S. Bonifacio relatas.

109. WERNEHERI. Vid. supra, Petrushusensium, e.

110. WETTINI.

- a. Prosa oratione ab Heitone ep. *Inc. prol.* In provincia Alamannorum vel Sueborum — *Des. prol.* quinta vero feria ... crepusculo vespertino migravit ad dnum — *Inc. visio.* Cum praedictus frater die sabbati cum aliquibus — *Des.* ultimam huius instabilis vitae clausit horam.

Iacobus Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Étaples), *Liber trium viro- rum et trium spiritualium virginum* (Parisiis, 1513), 17^r-19^r [non vidimus, cf. Cl. Müller, *Xettinus — Guetinus — Uguetinus.* Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte von Heitos "Visio Wettini", in *Variorum munera florum, Festschrift für H. F. Haefele* (Sigmaringen, 1985), 32]; || Mabillon, *Acta*, IV/ (1677), 265-71 (sine prol.); || (inde) PL 105, 771-80 (sine prol.); || MGH Poet. lat. II (1884), 267-75.

Exc. W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, 1⁴ (Berlin, 1877), 225-26 (prol.).

Seriem mss. et alia invenies apud Müller, *art. cit.*, 23-36. Cf. etiam E. Kleinschmidt, *Zur Reichenauer Überlieferung der "Visio Wettini" im 9. Jahrhundert*, in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 30 (1974), 199-207; J. Autenrieth, *Heitos Prosaniederschrift der Visio Wettini — von Walahfrid Strabo redigiert?*, in *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für H. Löwe* (Köln-Wien, 1978), 172-78.

b. (eadem vix retractata). *Inc.* Visio subsequens apparuit fratri Guetino in monasterio sito in regione Alamannorum - *Des. ut a.*

**Chronicon Sancti Maxentii*, ed. J. Vernon, *La Chronique de Saint-Maixent*, Les classiques de l'histoire de France au moyen âge, 33 (Paris, 1979), 12-38. — Nb. in praecedentibus Chronicae edd. Visio praetermittitur; apud Labbe, *Bibl. mss.* II (1657), 195, vix inchoatur.

c. Epitome. *Inc.* Vettinus erat apud Alemannos monasterii cuiusdam monachus — *Des.* huic vite perpetuum vale fecit.

A. Mussafia, *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden*, 4, Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaft., Philos.-hist. Klasse, 123/VIII (Wien, 1891), 34-50.

d. Walahfridi carmen. *Inc. prol.* Domino Patri ... Grimaldo ... Ex quo, pater beatissime, familiari quadam pietate — *Inc.* Christe, novum qui pascha mihi concedis agendum — *Des.* Atque bono vigeas longa per aeva statu.

Versus ad Grimaldum capellanum de morte Wettini. *Inc.* Scribere nulla iuvat, scriptor quia noster obivit — *Des.* Multorum quod sancta ferant tutamina nobis.

Canisius, *Ant. lect.* VI (1604), 575-604; || Mabillon, *Acta*, IV/1, 272-92; || Basnage, *Thes. monum.*, II/1 (1725), 204-21; || *PL* 114, 1063-84; || *MGH*, Poetae lat. II, 301-34; || D. A. Traill, *Walahfrid Strabo's Visio Wettini: text, translation, and Commentary*, Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 2 (Bern-Frankfurt/M., 1974), 187-207. — Cf. etiam Schaller-Könsen, 2200.

111. WOLFERADI. Vid. Petrushusensium, d.

112. EX HIS QUAE RESTANT EXAMINANDA:

Visio mirabilis (*Inc.* Fuit quidam frater eductus e corpore), de qua Freire (Geraldus J.), *A versao latina por Pascasio de Dume*, II (Coimbre, 1971), 79^s.

Narratio cuiusdam visionis (*Inc.* Die mercurii xxvj. die mensis aprilis anno dni M^occc^oxc^o quinto — *Des.* expectans huiusmodi rei cum tremore eventum), de qua M.-H. Laurent, *Codices Vaticani latini*, Codices 1135-1266 (In Bibliotheca Vaticana, 1958), 61 (cod. 1178, f. 254).

Visio Carsiri pii pueri (*Inc.* Eram quadam nocte dormiens et sublatus est — *Des. mut.* eius ne similiter torquua ... avi), de qua Id., *t.c.*, 131 (cod. 1201, f. 45^{r-v}).

Bruxelles, Société des Bollandistes

INDEX CODICUM MANU SCRIPTORUM

- Admont*
 Stiftsbibliothek
 462: 119
- Alba Iulia*
 Biblioteca Centrală de Stat, Filiala Bat-
 thyanicum
 III,42: 119
- Albi*
 Bibliothèque municipale
 45: 224, 237-239
- Arras*
 Bibliothèque municipale
 138: 398
 163: 303-304
 184: 119
- Augsburg*
 Universitätsbibliothek
 II. 1.4.65. Supp. 4: 119
- Bamberg*
 Staatsbibliothek
 Can. 97: 119
- Barcelona*
 Archivo de la Corona de Aragón
 106: 132
 Biblioteca Universitaria
 124: 119
- Basel*
 Universitätsbibliothek
 A.1.28: 114
- Berlin*
 Deutsche Staatsbibliothek
 Phill. 1672: 114
 1904: 119
 Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz
 lat. fol. 733: 114
 lat. fol. 871: 129
 theol. lat. oct. 16: 120
- Bern*
 Bürgerbibliothek
 51: 230-231
 219: 211
 377: 129
 611: 114, 211
- Brugge*
 Stadsbibliothek
 55: 227, 238
 351: 130
- 428: 132
 515: 130
- Brussel*
 Koninklijke Bibliotheek Albert I
 7782: 120
 8675-89: 303-305
 10147-58: 120
 11956-66: 361
 21865: 130
 II 6674: 120
 IV 222: 114
- Burgo de Osma*
 Biblioteca de la Santa Iglesia Catedral
 29: 132
- Cambridge*
 Corpus Christi College
 59: 132
 66: 133
 275: 133
 288: 120
 404: 10-11, 121
 521: 133
 Emmanuel College
 264: 130
 Fitzwilliam Museum
 Ms. McClean 31: 130
 Magdalene College
 F.4.15: 121
 Peterhouse
 45: 121
 St. John's College
 G.16: 121
 Trinity College
 O.2.18: 121
 R.15.21: 130
 University Library
 Add. 2054: 52
 Dd.X.16: 224
 Dd.XV.15: 120
 Ff.I.31: 120
 Gg.IV.15: 120
 Gg.IV.25: 120
 Kk.IV.4: 120
- Cava*
 Bibioteca della Badia
 3: 130

- Charleville*
Bibliothèque municipale
63: 133
- Chaumont*
Bibliothèque municipale
38 (127): 133
- Den Haag*
Museum Meermanno-Westreenianum
10 B 4: 187
- Douai*
Bibliothèque municipale
345: 235
796: 131
- Düsseldorf*
Landesbibliothek
B.19: 226-228
- Durham*
University Library
Dean and Chapter Ms. V.11.3: 121
- Engelberg*
Stiftsbibliothek
44: 133
86: 133
- Erlangen*
Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg
18: 226-227
176: 121
- Escorial*
Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo
Q II 24: 211
- Eton*
Eton College Library
125: 133
- Firenze*
Biblioteca Medicea Laurenziana
Laur. Plut.20.35: 121
66.27: 122
89 sup. 17: 122
- Biblioteca Nazionale Centrale
Magl. VII 1081: 445-448
Magl. XXII 22: 455
Magl. XXV 344: 445
- Fulda*
Hessische Landesbibliothek
B 3: 114
- Gent*
Centrale Bibliotheek der Rijksuniversiteit
92: 32, 131
- Görlitz* (olim)
Milich'sche Bibliothek
Cod.membr.fol.8: 378
- Göttingen*
Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek
4° Cod.ms.hist.61: 114
- Graz*
Universitätsbibliothek
951: 115
- Heidelberg*
Universitätsbibliothek
Salem 9, 23: 115
- Karlsruhe*
Badische Landesbibliothek
Aug. 196: 131
Aug. 254: 129
- Kiel*
Universitätsbibliothek
Bord. 284: 115
- Klagenfurt*
Bischöfliche Bibliothek
25 a 8: 186
- Klosterneuburg*
Stiftsbibliothek
131: 122
- Köln*
Dombibliothek
83 II: 189
- Laon*
Bibliothèque municipale
85: 226-227
- Leiden*
Bibliotheek der Rijksuniversiteit
Burm.F.16: 115
Scal. 28: 188, 190, 198
Voss. Lat. F. 31: 131
Voss. Lat. Q. 70: 131
- Leipzig*
Universitätsbibliothek
453: 122
Rep. II fol. 57: 303-304
- Le Mans*
Bibliothèque municipale
84: 129
- Lilienfeld*
Stiftsbibliothek
137: 122
- Lincoln*
Cathedral Library
66: 122
- London*
British Library
Add.Ms. 12024: 211
Add.Ms. 14682: 103

- Add.Ms. 34018: 122
 Add.Ms. 43725: 143
 Arundel Ms. 326: 122
 Burney Ms. 253: 122
 Cotton Ms.
 Fragments vol. 1: 304
 Nero A.II: 195, 211
 Tiberius C.XI: 191
 Titus D.III: 123
 Vespasianus E.III: 123
 Harley Ms. 912: 492
 1340: 44-45
 1527: 20, 34
 Orient. Ms. 9354: 100
 Royal Ms. 5.F.XVIII: 123
 8.F.VIII: 123
 Sloane Ms 289: 123
 College of Arms
 29: 123
 Lambeth Palace Library
 119: 228
 238: 123
 253: 123
 542: 123
 Society of Antiquaries
 47: 123
 St. Paul's Cathedral
 8: 492
 Wellcome Historical Medical Library
 49: 17-18,20
Madrid
 Biblioteca Nacional
 Vitr. 14-2 (B 31): 31
 Biblioteca Universitaria
 134: 210-211
 135: 174
Malibu (California)
 J.P. Getty Museum
 Dyson Parrins 10: 17, 37
Melk
 Stiftsbibliothek
 68: 124
Metz
 Bibliothèque municipale
 1212: 124
Milano
 Biblioteca Ambrosiana
 A 226 inf.: 133
 F 105 sup.: 77, 80-81
 H 150 inf.: 211
 J 163 inf.: 134
Modena
 Biblioteca Estense
 Lat. 986: 131
 ord.I n.11: 195
Montpellier
 Bibliothèque interuniversitaire
 Section médecine
 280: 115
 374: 115
München
 Bayerische Staatsbibliothek
 Clm 313: 46
 Clm 438: 115
 Clm 2574b: 367
 Clm 3247: 124
 Clm 7522: 124
 Clm 12658: 124
 Clm 14445: 134
 Clm 17195: 115
 Clm 18525b: 115
 Clm 18779: 124
 Clm 19112: 115
 Clm 28316: 124
 Clm 28644: 124
Napoli
 Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III
 VI.D.32: 125
New York
 Pierpont Morgan Library
 524: 17, 35
 644: 30
Notre Dame (Indiana)
 University Library
 40: 125
Orléans
 Bibliothèque municipale
 174: 235
Oxford
 Balliol College
 274: 131
 Bodleian Library
 Ms. Bodl. 113: 211
 Ms. Bodl. 163: 134
 Ms. Bodl. 867: 134
 Ms. Laud.misc. 270: 134
 Ms. e Mus. 62: 134
 Orient. Ms. 703: 103
 Ms. Rawlinson C 399: 134
 Ms. Rawlinson D 520: 134
 Ms. Rawlinson poet. 241: 134
 Ms. Sancroft 93: 135
 Ms. Selden Supra 91: 135
 Corpus Christi College
 330: 135
 Lincoln College
 28: 135

- Magdalen College
53: 125
- Merton College
13: 135
- St. John's College
89: 224
128: 125
135: 125
182: 135
- Trinity College
3: 135
- University College
99: 125
- Paris*
Bibliothèque de l'Arsenal
391: 126
769: 126
985: 129
- Bibliothèque Mazarine
155: 396
891: 400
3898: 453
- Bibliothèque Nationale
Fonds latin
346: 230
1451: 187, 211
1655: 116
1660: 125
2112: 223
2341: 236
2622: 125
3331: 400
3381 A: 394
3768: 125
3796: 116
4126: 125
4270: 402
4871: 116
4884: 195
4895 A: 126
5239: 197
6755: 135
7400 A: 126
8865: 132, 227
9380: 186
9675: 132
10630: 303-304
10910: 168-169, 187, 211
11280: 116
11862: 223
11967: 226
12128: 116
12942: 126
- 13348: 116
13700: 126
14789: 226
16021: 456
17289: 227
17544: 211
- Nouv. acq. lat.
1613: 169, 189-190, 211
1595: 135
- Fonds français
403: 17, 21, 36
- Manuscrits néerlandais
3: 18
- Manuscrits syriaques
66: 100
350: 82
- Bibliothèque Sainte-Geneviève
80: 116
- Bibliothèque de l'Université
1247: 135
- Perugia*
Badia di S.Pietro
15: 378-379
- Poitiers*
Bibliothèque municipale
14: 396
121 (6): 116
- Praha*
Státní knihovna Č.S.R.
I.C.14: 126
IV.B.4: 25, 48
XV.E.4: 116
XIII.G.18: 132
XXIII.C.124: 17-20, 38-39
- Reims*
Bibliothèque municipale
135: 237
- Rein*
Stiftsbibliothek
40: 126
- Roma*
Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio
Emanuele II
1502: 378
- Biblioteca Universitaria Alessandrina
120: 126
- Saint-Omer*
Bibliothèque municipale
297: 136
- Sankt Gallen*
Stiftsbibliothek
225: 117
569: 126

- 605: 117
Schaffhausen
 Stadtbibliothek
 74: 117
Solothurn
 Zentralbibliothek
 S 696: 117
Stuttgart
 Württembergische Landesbibliothek
 HB XII 4: 127
Torino
 Biblioteca Nazionale
 K². IV 13: 444
 K². V 8: 444
Tours
 Bibliothèque municipale
 89: 226-227
Trier
 Stadtbibliothek
 306/1978: 127
 564/806: 127
Troyes
 Bibliothèque municipale
 290: 136
 563: 227
Uppsala
 Universitetsbiblioteket
 C 17: 117
Utrecht
 Bibliotheek der Rijksuniversiteit
 158: 136
Valenciennes
 Bibliothèque municipale
 92: 235
 99: 224
Vaticano, Città del
 Biblioteca Apostolica Vaticana
 Barb.Lat.
 634: 361, 363
 671: 117
 Chis.
 F IV 80: 128
 Ottob.Lat.
 222: 127
 609: 127
 1472: 130
 Palat.Lat.
 1357: 127
 Reg.Lat.
 21: 237-238
 88: 117
 219: 127
 294: 211
 553: 127
 838: 117
 1575: 117
 2077: 162, 210
 Vat.Lat.
 134: 226-227, 238
 1178: 498
 1201: 498
 3822: 127, 376-379, 383
 4834: 470
 4860: 375, 382
 4959: 378-379, 384
 Vat.Ross.
 552: 378
 Vat.Syr.
 58: 82-85, 95-102, 105-106, 110
 103: 103
Venezia
 Biblioteca Nazionale Marciana
 Marc.Lat.
 II 64: 118
 III 83 (2774): 47
 III 177 (2176): 454-458, 465
Wien
 Familien Fidei Commiss. Bibl.
 9364: 493
 Österreichische Nationalbibliothek
 362: 492
 400: 118
 492: 128
 563: 154
 982: 118
 1071: 496
 1128: 238
 1609: 118
 3295: 128
 3358: 118
 4224: 128
 4257: 128
 4322: 118
 4493: 118
 4919: 118
 10688¹⁵: 128
 12775: 132
 Schottenkloster
 297: 128
Wilhering
 Stiftsbibliothek
 132: 128
Wolfenbüttel
 Herzog-August-Bibliothek
 Aug. 67,5: 186
 Helmst. 366: 118

Zürich
Zentralbibliothek
C 65: 128
Car. C 26: 136

Car. I 93: 136
Zwettl
Stiftsbibliothek
232: 128

INDEX LOCORUM SACRAE SCRIPTURAE

Genesis

1: 142
16.12: 92, 95, 98

Exodus

32.4: 422

1 Regum

10.1-13: 100

2 Regum

5: 423

Iob

30.29: 2
39.13: 2
40.17: 379
40.20: 2

Psalmi

1.6: 348
42.1: 251
51: 14
68.31: 99-103, 110-111
76: 448
89: 142
89.4: 144, 153, 157

Ecclesiasticus

1.4: 324

Isaias

14.12-15: 19
65.17: 323

Daniel

7: 62
7.25: 363
11.44: 365
12.11: 363

Malachias

4.5: 53

Matthaeus

7.15: 57
24: 337
24.5: 55
24.7-8: 91-92
24.12: 407
24.13: 56
24.14: 72
24.15: 2
24.24: 2, 53-54
24.35: 324
24.36: 142, 431

24.37: 418

24.37-38: 438

26.16: 408

Marcus

13.6: 55

13.22: 53-54

13.32: 142, 166, 193

Lucas

21: 53

21.8: 55

Actus Apostolorum

1.7: 142, 193

1.7-8: 73

8.9-24: 408, 420

20.30: 57

Ad Romanos

12.2: 345

1 Ad Corinthios

3.12: 218

3.13: 343

10.11: 86, 333

15.24: 99-103, 351

15.32: 194

16.22: 341

Ad Ephesios

5.5: 422

1 Ad Thessalonicenses

5.2: 438

2 Ad Thessalonicenses

2.1-12: 54

2.3: 96, 338

2.4: 64

2.6-8: 54, 59, 92, 96, 102-103, 110,
336, 346, 362, 431

22.3-12: 2

2 Ad Timotheum

3.1-5: 92, 95

Ad Hebraeos

10.36: 341

11.13-16: 413

12.1: 341

Epistola Jacobi

5.9: 86

2 Epistola Petri

3.8: 144

1 Epistola Iohannis	12.3-4: 374
2.18: 2	12.14: 363
2.22: 2	12.15: 230
4.3: 2	13: 16, 62-63, 65
2 Epistola Iohannis	13.2: 66, 233, 239
2.7: 2	13.3: 19, 59, 60
2.18: 349	13.11-17: 14
Apocalypsis	13.12-13: 19
1.3: 342	13.15: 20
1.11: 232	13.18: 14, 162
2.7: 238	14.1: 233
6.6: 238	14.2-4: 232-233
6.9: 395	15.1: 225
6.9-11: 235	16.13: 14
6.12-14: 15	17: 16, 62-63
6.14: 238, 394	17.9: 226
7.2: 366	17.10: 377-379
8.1: 225	18: 63
9.1-3: 16	18.7: 238
9.17: 239	18.9-17: 239
10.6: 275	19.20: 14, 24
11: 53	20.7-9: 14
11.1: 232	20.10: 14
11.3: 363	21.1: 323, 352
11.7: 2, 14, 17	21.2: 353
12.1: 232	22.7: 342

INDEX NOMINUM

- Abaelardus, Petrus: 242-243, 245, 250, 253,
 255-257, 260, 272-274, 283, 297, 330
Acta Petri: 420
Acta Pilati: 154
 Adalbertus Bambergensis: 490
 Adam de Marisco: 367
 Ademarus Cabannensis: 141
 Adso Dervensis: 15-16, 18, 21, 236, 269,
 299-301, 305, 335, 338, 351, 355
 Aethelwulfus: 482, 491, 494
 Agnes Blannbekin: 482
 Agobardus Lugdunensis: 234
 Alanus ab Insulis: 242, 246-247, 251, 253,
 280
 Albericus Casinensis: 482
 Alberti, Leandro: 461-462
 Albertus Bohemus: 367
 Albertus ep. (ficticius) in Germania: 483
 Albertus Magnus: 242, 251-252, 257-258
 Alcherus Claraevallensis: 263, 328
 Alcuinus Turonensis: 181, 186, 201-202,
 300, 302, 483
 Alexander VI, papa: 448
 Alexander Bremensis: vide Alexander
 Minorita
 Alexander Halensis: 242, 251, 269, 271,
 287-288, 295
 Alexander Magnus, rex: 99-100, 108-111
 Alexander Minorita: 367-368, 385
 Alphonsus VII, rex Castiliae: 379
 Ambrosius Autpertus: 180, 193, 222-224,
 230-235, 239-240
 Ambrosius Mediolanensis: 53
 Amedeo Spano: 461, 468-469, 472
 Ammianus Marcellinus: 202
 Angela de Fulginia: 483
 Angelo, Paolo: 466-468
 Angelus Clarenus: 385-392, 402
Annales Augienses: 198, 211
Annales Bertiniani: 482
Annales Fuldenses: 217, 491
Annales Guelferbytani: 186, 211
Annales Laureshamenses: 186, 191, 197, 211
Annales S. Maximiniani: 198
Annales regni Francorum: 197-198
Annales Xantenses: 191
 Annianus Alexandrinus: 150
 Anonymus Babenbergensis: 484, 490
 Anonymus Eveshamiensis: 487
 Anonymus Normannus: 345
 Anscharius Hammaburgensis: 483
 Ansellus Scholasticus: 483
 Anselmus Cantuariensis: 245, 248, 250,
 274-278, 293
 Anselmus Havelbergensis: 225, 228, 307,
 313-317, 337, 353-354
 Anselmus Laudunensis: 224-225, 228, 237-
 239, 280
 Antichristus: passim
 Antiochus IV Epiphanes: 2, 7, 434
 Antonio da Rieti: 446
 Antonio di Spagna: 457
 Antonius Patavinus: 389
Apocalypsis Baruch: 6
Apocalypsis Danielis: 7
Apocalypsis Elijah: 5-8
Apocalypsis Ezrae: 6, 10
Pseudo-Apocalypsis Iohannis: 6
Apocalypsis Pauli: 492
Apocalypsis Zerubbabel: 8
 Apringius de Beja: 164
 Arber Sancti Rufi: 353
 Arnaldus de Villanova: 398, 446
 Arnestus Pragensis: 484
 Arnoldus Briscianus: 351
 Arno Salisburgensis: 189
 Arturus, rex: 369-371
 Athanasius Alexandrinus: 213
 Audradus Modicus: 484
 Augustinus Hipponensis: 11, 16, 67, 72-75,
 78, 141, 148, 150, 152-161, 164-165, 171,
 173-175, 180-181, 188, 190, 193-194, 200-
 201, 223, 236, 242-298, 306, 318, 322-323,
 329, 333, 335, 338, 342-343, 354, 357,
 399, 413-415, 440
Ave Jesu Christo figliol de Maria: 450
 Azzo VII Estensis: 373-374

 Bandini dei Baroncelli, Giovanni: 445
 Barbo, Pietro: 457
 Bardellino de' Bardellini: 458
 Barlet, Bernard: 402
 Barnabas: vide *Epistola Barnabae*
 Baronitus Longoretensis: 484
 Bartholomeus Giusculus: 366
 Baura, Andrea: 464

- Beatus Libaniensis: 14-15, 28, 72, 76-81, 193-194, 211, 224, 237
 Beda Venerabilis: 14, 139-141, 171, 174-184, 189-194, 197, 207, 211, 218-219, 222-225, 228, 233, 236-237, 484, 487-488
 Beliar: 7
 Beliard, Leonello: 454
 Benedetti, Giovanni Antonio: 461
 Benedetti, Girolamo: 461
 Benedictus XII, papa: 252
 Benzo Albensis: 300
 Berengaudus: 17, 228
 Bernardino da Parenzo: 464-467
 Bernardinus Senensis: 343
 Bernardus de Bessa: 388-389
 Bernardus Claraevallensis: 242, 250, 255-256, 260, 275, 278, 337, 352-353, 423, 484
 Bernardus Guidonis: 400-401
 Bertha, abb. Blangiati: 485
Biblion Klementis: 67
 Birgitta de Suecia: 446, 450, 460, 485
Boec van der Wraken: 425-440
 Boendale, Jan van: 426-427
 Bonagratia Bergomensis: 390
 Bonaventura, sanctus: 270, 366, 385-386, 388-390, 399
 Bonaventura (quidam): 468
 Bonetti, Andrea: 463
 Bonifatius VIII, papa: 2, 356, 435, 485
 Bonifatius Moguntinus: 192, 485, 496
 Botturnio, Anselmo: 464-465
 Brandanus: 485-486
 Brant, Sebastian: 18
 Bruno Signinus: 224-225, 228, 317, 326
 Busti, Bernardino: 450
- Caesarius Arelatensis: 164, 214, 423
 Caesarius Heisterbacensis: 489
 Caesarius Spirensis: 389
 Cainomus reclusus: 485
 Caligula, imperator: 9
 Calixtus XIII, antipapa: 356
 Carolus Magnus, imperator: 192, 197-198, 201-203, 300, 485, 496
 Carolus III, imperator: 485
 Carolus IV de Moravia: 432
 Carolus V, imperator: 451-452, 471
 Carolus VIII, rex Franciae: 446-447, 450, 470
Carolus Caroli filius: 452
Carolus Philippi filius: 452
 Cassiodorus: 164-165, 210
Casus monasterii Petrishusensis: 486, 493, 497-498
- Catharina Senensis: 486
Cedrus alta Lybani succidetur: 441
Ceitri coimperia caemha: 13
 Cerinthus: 150
 Chaucer, Geoffrey: 404-424
 Christianus de Eleemosyna: 486
 Christianus Moguntinus: 346
Chronica Gallica: 140, 165, 210
Chronicon Sancti Maxentii: 488, 498
Chronicon universale: 211
 Civeri, Tebaldo: 444
 Claudianus, Claudius: 155
 Claudius Taurinensis: 180-181, 211
 Clemens V, papa: 356
 Clemens VI, papa: 432, 434-436
 Clemens VII, papa: 463
 Clemens Alexandrinus: 143, 145-147, 154-155, 210
 Columba Hiensis: 486
 Commodianus: 60-68, 71
Computatio anni CCCCLII
Concilium Germanicum: 211
 Conradus II, imperator: 345
 Conradus, landgravius Thuringiae: 486
 Constantinus, imperator: 437
Conto di Corciano e di Perugia: 470
 Cranach, Lucas: 25
 Crescentius de Jesi: 390
 Cyrillus Hierosolymitanus: 155
- Dá brón Flatha Nime*: 13
 Dagobertus, rex: 486
 Pseudo-Daniel: 13
 Dante, Alighieri: 21, 356, 404-405, 408-411, 415, 422, 443
De Antichristo et eius ministris: 2
 Decentius Iguvinus: 72
 Decius, imperator: 4
Decretum Gelasianum: 11, 68-69, 161
 Délicieux, Bernard: 401-402
De ordine creaturarum: 218
De septem sigillis: 164
De sibiylis: 299
De spiritu et anima: 263, 274
Destati o fier leone: 450
Dicta Merlini: 366-367, 377
 Dio Chrysostomus: 371
 Dionisio de Franceschis: 458
 Ps.-Dionysius Areopagita: 104, 233, 311
 Dionysius Exiguus: 140, 178, 197, 210-211
Doctrina Addai: 10
 Domenico del Jesu: 461
 Domenico da Pistoia: 449
 Dominicus de Guzman: 387

- Dorothea Montoviensis: 486
 Dubois, Pierre: 345
 Dudo, decanus S. Quintini Viromanduensis:
 236-237

 Eadmer Cantuariensis: 320
 Eduardus Confessor, rex Anglorum: 487
 Eduardus III, rex Angliae: 432, 434
 Egidio da Viterbo: 466
 Elias, propheta: 6-7, 13, 52-53, 302, 318
 Elias de Cortona: 388-390
 Elipandus Toletanus: 78, 194
 Elisabeth Schonaugiensis: 487
El vol la mia fantasia: 451
Epistola Barnabae: 141-149, 210
 Ermoldus Nigellus: 492, 494
 Ernestus Pragensis: 484
 Ethelburga Berecingensis: 484
 Eucherius Aurelianus: 487
 Eusebius Caesariensis: 139-141, 146-160,
 165, 168, 182-183, 196-197, 202, 207-208,
 210, 341
Evangelium Nicodemi: 154
*Expositio super septem visiones libri Apoca-
 lypsis*: 17
 Ezzelino da Romano: 379

Fasti Vindobonenses posteriores: 162, 210
 Fauren Castel: 401-402
 Ficinus, Marsilius: 22, 444-445
 Filibertus: 488, 493
 Flaminio, Giovanni Antonio: 461
 Flavius Josephus: 144, 210
 Flooardus Remensis: 216-217, 485, 494
 Floradus: 488
 Flothilda: 488
Fragmentum Chesnii: 191-192
 Francesco di Giorgio Veneto: 469
 Francesco da Montepulciano: 468
 Francesco della Rovere: 460
 Francisca Romana: 488
 Franciscus I, rex Franciae: 466
 Franciscus Assisiensis: 386-391, 395
 Fredegarius: 167-170, 186-187, 211
 Fredericus I, imperator: 346, 379
 Fredericus II, imperator: 2, 359-384
 Fredericus III, imperator: 24
 Fredericus Antiochenus: 373-374
 Fucco, peregrinus: 488
 Fulgentius Ruspensis: 279
 Fulradus: 488
 Furseius Latiniacensis: 488

 Galatino, Pietro: 469

Gallorum levitas Germanos iustificabit: 454
 Galterius de Castellione: 356
 Garric, Guillaume: 402
 Garzoni, Andrea: 456-457
 Gaufridus de Melna: 488
 Gehesi: 423
 Gelasius I, papa: 164
 Gennadius Massiliensis: 157, 164
 Genseric: 165
 Gentile da Foligno: 446
 Georgius Ambianensis: 195
 Gerardino de Borgo San Donnino: 362,
 373, 375, 379, 385-386
 Gerardo di Canale: 365
 Gerardus Vaucellensis: 489
 Gerhohus Reicherspergensis: 307, 313, 315,
 317-318, 327, 330-331, 336, 339, 342, 349,
 351, 354-358
 Gerolamo Savonarola: vide Savonarola, G.
Gesta Dagoberti: 486
 Gielemans, Johannes: 486, 493
 Gilbertus Porretanus: 324
 Gilbertus de Sempringham: 489
 Gioacchino da Fiore: 22-24, 156, 229, 241,
 319, 359-377, 380, 385-386, 394-395, 397,
 404, 426, 439-442, 459-462, 465
 Ps.-Gioacchino da Fiore: 360-361, 363,
 367-368, 370, 372-374, 377-379, 465
 Giovanni de' Medici: vide Leo X
 Giovannino dalle Olle: 366
 Giulio de' Medici: 462
Glossa ordinaria: 229, 237
 Gog: 22, 158, 318, 330, 374, 376-377, 379,
 437
 Gregorius I Magnus, papa: 2, 11, 220, 224,
 237, 267, 348, 489
 Gregorius VII, papa: 352
 Gregorius IX, papa: 360
 Gregorius Turonensis: 139, 141, 166-167,
 170, 201, 203, 210-211, 214, 489-490
 Gritti, Andrea: 467-468
 Grosseteste, Robertus: 367
 Guido da Sesso: 365
 Guillelmus Autissiodorensis: 242, 251, 258,
 264, 269, 276, 285-288
 Guillelmus de Sancto Amore: 2, 20
 Gunerchamnus: 490
 Guntherus Cancellarius: 490
 Guthlacus, erem. Croylandiae: 490

 Haimo Autissiodorensis: 19, 158, 218, 222-
 224, 230-240, 301-302, 371
 Haimo Halberstadensis: 218
 Helinandus monachus Frigidi Montis: 490

- Heloissa Paraleti abbatisa: 272
 Henmannus Bononiensis: 496
 Henoeh: 6, 13, 53, 302, 318
 Henricus I, imperator: 376
 Henricus II, imperator: 490
 Henricus IV, imperator: 300, 335-336, 339, 345, 348, 350, 356
 Henricus VI, imperator: 375
 Henricus de Hervordia: 496
 Henricus Tornacensis: 490
 Hermannus Josephus Steinfeldensis: 491
 Herodes: 374
 Herrat Landsbergensis: 15-17, 33
 Hesychius Salonensis: 72-76, 156, 160
 Hieronymus Asculanus: 390
 Hieronymus Stridonensis: 20, 68-69, 139-141, 144, 146-147, 149, 151-153, 157-162, 165, 168, 175-176, 179, 183-184, 189-190, 210, 213, 249, 269-270, 279, 301, 335
 Hilarianus, Quintus Iulius: 60-67, 71, 139, 152-155, 157, 159, 162, 171, 177, 210
 Hilarius Pictaviensis: 152
 Hildebertus Cenomanensis: 317, 325-326
 Hildegardis Bingensis: 307-308, 318, 323, 328, 330-331, 339-340, 344, 355-356, 428, 491
 Hincmarus Remensis: 215-219, 485-486
 Hippolytus Romanus: 9, 138, 140-141, 144-149, 152, 155, 159, 164, 166, 182-183, 194, 201, 203, 210, 259
Historiae Tornacenses: 491
 Hlotarius Sancti Amandi: 189
 Honorius Augustodunensis: 16, 278-279, 307, 309-311, 313, 315-329, 336-337, 343, 347-348, 353
 Horatius: 202
 Hrabanus Maurus: 181, 211, 218
 Hugo Argentinensis: 18-20, 251, 257, 269
 Hugo Diniensis: 366-368
 Hugo de Folieto: 322, 325, 327
 Hugo Ripelinus: v. Hugo Argentinensis
 Hugo a Sancto Caro: 362, 396
 Hugo a Sancto Victore: 242, 251, 266, 281-283, 294-295, 297-298, 307, 309-313, 316-325, 327, 329-330, 334, 352-353
 Hus, Iohannes: 439, 474, 479
 Hydatius: 139, 168, 210

 Iacobus Faber Stapulensis: 497
 Iacobus de Nisibe: 164
 Iacobus de Paradiso: 477
 Iacobus de Voragine: 269, 492
 Iacopino de' Bianchi: 459

 Jan van Boendale: 426-427
 Jan Merkelin: 477
 Ida Nivellensis: 491
 Infessura, Stefanus: 459
In illo tempore aquila veniens a Septentrione: 458
 Innocentius IV, papa: 362-363, 365, 368-369
 Ioachim de Flore: vide Gioacchino da Fiore
Ioachimi abbatis Vaticanina circa apostolicos viros et Ecclesiam Romanam: 461
 Iohannan bar Penkaye: 84-98, 102-103, 106-108
 Iohannes, apostolus: 7
 Iohannes XXII, papa: 2, 21, 23, 259, 390, 392, 395
 Iohannes Baptista: 53
 Iohannes III, dux Brabantiae: 434
 Iohannes Biclariensis: 140, 165, 174, 192, 210-211
 Iohannes Chrysostomus: 102, 407
 Iohannes de Cocleria: 370
 Iohannes Damascenus: 250, 268, 281, 284-286
 Iohannes de Lanthony: 228
 Iohannes sancti Laurentii Leodiensis: 327, 491
 Iohannes Lombardus: 211
 Iohannes Malalas: 163, 175
 Iohannes Marienwerder: 486
 Iohannes Mattiotti: 488
 Iohannes de Murrovale: 390
 Iohannes Mutinensis: 195-196
 Iohannes Parisiensis: 20, 457
 Iohannes Parmensis: 366-368, 375, 386, 388-390
 Ps.-Iohannes Parmensis: 428, 435, 437, 439
 Iohannes Quidort: vide Iohannes Parisiensis
 Iohannes de Rupella: 242, 257-258, 263-268, 282-284, 297
 Iohannes Saresberiensis: 346, 350
 Iohannes Scotus Eriugena: 233, 279-280
 Iohannes Tinemuthensis: 496
 Iordanes: 139, 165, 182, 210
 Irenaeus Lugdunensis: 14, 143-144, 161, 206, 259, 341
 Irine, imperatrix: 201
 Isidorus Hispalensis: 78-79, 140, 165, 168-169, 171, 174-175, 186, 195, 197, 211, 232, 301, 399
 Isidorus Pacensis: 174, 211

- Iudas: 408
 Iulianus Toletanus: 140-141, 171-178, 182, 189-190, 192, 211, 218
 Iulius Africanus: 138, 141, 146-147, 149, 152, 210
 Iustinianus, imperator: 9
 Iustinus Martyr: 259, 341
 Ivo Carnotensis: 321

Karolus filius Karoli: 457
 Korner, Hermannus: 496

 Lactantius: 59-68, 71, 150-152, 155, 164, 210, 259, 371
 Lambertus Audomarensis: 15, 32, 299-305
 Lampertus Hersfeldensis: 490
 Langland, William: 404-405, 408-409, 415, 424
 Lazzaro de' Soardi: 455, 463, 465
Leabhar Breac: 12, 26-27
 Leo X, papa: 462-463
Liber Floridus: vide Lambertus Audomarensis
Liber Genealogus: 153, 162, 210
Liber Generationis: 168, 210
Liber de magnis tribulationibus et de statu ecclesiae: 24
Liber de miraculis B. Andreae Apostoli: 214
Liber de oneribus prophetarum: 372-373
Liber Pontificalis: 187, 211
 Loredan, Lorenzo: 455
 Louis d'Anjou: 397
 Luca di Antonio Bernardi: 444-448, 454, 471
 Lucerius: 169, 187, 196-197
 Lucianus presbyter: 491
 Ludovicus IV, imperator: 21, 432, 434
 Ludovicus II, rex: 491
 Ludovicus IX, rex Franciae: 16
 Ludovicus de Francia: 491
Ludus de Antichristo: 301, 338-339, 344, 351, 355
 Luther, Martinus: 28, 352, 357

 Magog: 158, 330, 374, 437
 Maignenn de Kilmanhaim: 13
 Malvenda, Thomas: 1
 Manfredus, rex Siciliae: 373, 379
 Mansueto da Castiglione Aretino: 370-371
 Marcellinus Comes: 140-165, 210
 Margarita de Faventia: 491
 Margarita de Ypris: 491
 Marius Aventicensis: 140, 165, 210-211
 Marsilius Patavinus: 345
 Martinus Bracarenensis: 200
 Martinus Turonensis: 49-60, 68-70, 154, 205
 Mata, Arnaud: 402
 Mattheus de Aquasparta: 390
 Mattheus Parisiensis: 487, 495
 Mauritius de Provins: 366
 Melito Sardensis: 341
 Menezes da Sylva, Amadeo: vide Amadeo Ispano
 Merchdeofus: 491
 Merkelin, Jan: 477
 Ps.-Methodius: 18, 20, 82-136, 299-305, 428-430, 436-438, 441, 459
 Meucci, Silvestro: 463-468
 Michael de Cesena: 398, 402
 Michael Palaeologus: 252
Midrash Wayosha: 8
 Montanus, haeresiarcha: 147
 Morosini, Domenico: 457, 471
 Muzio da Perugia: 470

 Nero, imperator: 2, 7, 9, 58-64, 67, 69, 71, 371-372, 374, 434
 Nicetius Trevirensis: 214
 Nicolaus III, papa: 435
 Nicolaus IV, papa: 390
 Nicolaus Dresdensis: 25
 Nicolaus de Jawor: 476
 Nicolaus Lexoviensis: 2
 Nicolò del Jesu: 461
 Norbertus Magdeburgensis: 353

 Odilo Cluniacensis: 235
 Odo Cluniacensis: 347
 Olivi, P.J.: vide Petrus Johannes Olivi
Oraculum de Baalbek: 164
Oraculum Cyrilli: 23
 Origenes: 9, 55, 143-144, 206
 Orosius, Paulus: 139, 160, 202, 210
 Osvaldus de Lasko: 475
 Otbertus Leodiensis: 336
 Othlonus Emmerammensis: 492
 Ottaviano degli Ubaldini: 373
 Otto Frisingensis: 177, 229, 306-307, 310-311, 315, 317-325, 330-331, 336-338, 344, 347, 349-350, 352, 357

 Pannodorus Alexandrinus: 150
Pascale Campanum: 162
 Paschasius Radbertus: 181, 218, 302, 493
 Patrice, Hélie: 402

- Paulus Diaconus: 180, 191, 211
Pearl (The): 404-405, 416
 Pelagius: 493
 Pesaro, Benedetto: 455
 Petr Chelčický: 479
 Petrarca, Francesco: 443
 Petrisa: 493
 Petrus Apulus: 366
 Petrus Cantor: 320
 Petrus Comestor: 242, 250, 269-270, 280, 294, 437
 Petrus Damiani: 250, 269-270, 278-279
 Petrus Delphinus: 458
 Petrus Faventinus: 491
 Petrus Florentinus: 491
 Petrus Lombardus: 212, 242, 251-253, 255, 262-263, 276, 281-289, 294-295, 297, 323, 325, 330, 371
 Petrus a Macerata: 387-388
 Petrus Johannes Olivi: 23, 356-357, 380, 385-390, 393-400, 433, 463
 Philippus VI, rex Franciae: 432, 434
 Philippus de Maiorica: 402
 Philostorgius: 156-157
 Pietro da Pisa: 449
 Plecgilis: 493
 Plinius: 4
 Polemon Laodicensis: 4
 Postel, Guillaume: 454
Praemissiones: 377-379
 Primasius Hadrumetanus: 19, 164
 Priscillianus: 55
Processo di don Theodoro monacho: 453
 Procopius: 9
Prophetia beate Brigide: 457
Prophetia Caroli imperatoris: 451-452
Prophetia Sancti Cataldi: 448, 453, 459
Prophetia de l'abate Giovacino: 470
Prophetia dello Abbate Ioachino...: 461, 463
Prophetia tracta dalle prophetie di Daniel...: 448
Prophetia trovata in Roma: 454
Prophetia di uno santo homo: 451
Prophetia de Sancto Severo...: 451-452
Prophetia de frate Stoppa: 470, 447
Prophetia di frate Thommaso da Gualdo: 447
 Prosper Tiro: 197, 210
Psalterium Corbeiense: 14
Purgatorium S. Patricii: 492
Quindecim signa ante diem iudicii: 299, 302, 305, 405
 Quodvultdeus Carthaginensis: 67, 158
 Raduinus: 494
 Radulphus de Coggeshall: 487, 494-495
 Radulphus Glaber: 483
 Rainerus de Viterbo: 360
 Ratherius Veronensis: 218
 Regiseldo, Pasqualino: 456
 Reinaldus de Dassel: 346, 349
Relationes devotissimi abbatibus Joachini...: 461
 Richardus I, rex Angliae: 22, 397
 Richardus a Sancto Victore: 225, 242, 250-251, 253, 257-259, 271, 307, 323, 327-328
 Ricoman, Frisco: 402
 Rimbertyus Hamburgensis: 483
 Risaliti, Ubertino: 472
 Robert d'Anjou: 397
 Roberto Caracciolo da Lecce: 460
 Robertus Bridlingtonus: 226, 228
 Robertus Pullus: 319-322
 Robin, Maria: 491
 Rogerus II, rex Siciliae: 350
 Rogerus de Hoveden: 22
 Rogerus de Wendover: 487, 495
 Romanus, abbas Jurensis: 214
 Rotcharius: 494
 Rudolphus, monachus: 494
 Rudolphus Saxo: 359, 361-363
 Rufus, episcopus: 52-54
 Ruothardus: 494
 Rupertus Tuitiensis: 225, 228, 307, 312-313, 315-316, 336, 340, 344, 348
 Rusticiano da Brescia: 455-457
 Saladin: 374-375
 Salimbene de Adam: 359-370, 373-375, 378, 380
 Salviati, Giorgio Benigno: 469, 472
 Salvius: 494
 Sanudo, Marino: 459, 464
 Savonarola, Gerolamo: 22, 353, 403, 444, 447, 463, 468, 470
 Sefer, Eliyahuh: 5-8
 Segarelli, Gerardo: 365
 Servius: 232
Sgél Ainnte Crisd: 12, 25-26
 Shimeon ben Yohn: 8
Sibylla Erythraea: 366-367, 370, 456
Sibylla Tiburtina: 4, 5, 7, 59-60, 164, 299-300, 426, 428, 430, 433-440
 Sigismundus, imperator: 428
 Signorelli, Luca: 21
 Simon Magus: 2, 19, 301-302, 408, 419-424, 434
 Simon de Montesarchio: 368

- Sixtus IV, papa: 451, 459-460
 Soncino, Girolamo: 469
 Stanislaus Cracoviensis: 475
 Stefanus Infessura: 459
 Stoppa dei Bostichi: 447, 451
 Suetonius: 202, 371
 Sulpicius Severus: 49-71, 139, 153-154, 161, 205
- Táin Bó Cuailnge*: 12
 Taio Caesaraugustanus: 494
 Telesofus de Cosenza: 46, 450, 455, 465, 468
 Teodoro di Giovanni Santariotto: 446
 Terren, Gui: 393, 399-400
 Tertullianus: 259, 341, 431
Testamentum Domini: 3-6, 10
 Theodorus Mopsuestenus: 100, 102
 Theodulfus Aurelianensis: 186, 489
 Theophilus Antiochenus: 144-145, 210
 Theutrammus: 494
 Thomas de Adversa: 390
 Thomas Aquinas: 242-245, 252, 257-262, 268-278, 280-281, 284, 288-295, 297-298, 399, 423
 Thomas Cantuariensis: 495
 Thomas Celanensis: 391
 Thomas Ecclestonus: 370
 Thomas Malvenda: 1
 Thomas Patavinus: 372, 375-376, 382
 Thomas Tolentinus: 387
 Thomas Wimbledon: 406-409
 Thommaso da Gualdo: 447
 Tomasuccio da Foligno: 447, 469-470
 Tommaso di Silvestro: 454
Tractatus de Turcis: 441
 Trivisan, Vittore: 457-458
 Traymundus: 387
 Turpinus: 496
 Tyconius: 78, 155-157, 164, 225, 335, 342
- Ubertino da Casale: 356, 386, 388-389, 402, 443, 463-464
 Ulricus de Völchermarkt: 496
- Valeriano da Soncino: 459
 Valerius Bergidensis: 484-485, 496
- Vaticinia de summis pontificibus*: 23-25, 44, 456-462
Ve, mundum in centum annis ...: 446
Veniet aquila: 451
Verrà el gran mastino: 451
 Victor Tonnenensis: 140, 165
 Victorinus Poetovionensis: 61-68, 71, 157, 161
 Victorius Aquitanus: 139, 168, 210
Vidit Iacob in somniis: 362
 Vincentius Bellovacensis: 496
 Vincentius Ferrerius: 456, 468
 Violi, Lorenzo: 468
Visio —: 481-498
Visio Alberici: 482
Visio Baronti: 484
Visio Caroli: 485-486
Visio Casiri: 498
Visio Godescalci: 489
Visio Gunthelmi: 489-490
Visio Pauli: 492
Visio Thurkilli: 495
Visio Tnugdali: 495-496
Visio Wettini: 488, 497-498
Vita et revelationes Agnetis Blannbekin: 482
Vita s. Brandani: 485-486
Vita s. Caesarii Arelatensis: 214
Vita Eucherii Aurelianensis: 487
Vita Heinrichi quarti: 345-346
Vita Margaritae de Ypris: 491
Vita Rigoberti: 487
Vita s. Stanislai episcopi: 212, 475
Vitae Patrum: 214
Vitae patrum Emeritensium: 487
Vitae Patrum Jurensium: 214
- Walafridus Strabo: 302, 496-498
 Wibertus, antipapa: 336, 348
 Wimbledon, Thomas: 406-409, 420-421
 Wipo: 345
 Wycliff, Iohannes: 25, 421
 Wynken de Worde: 21
- Zorzi, Francesco: vide Francesco di Giorgio Veneto
 Zosimus: 202

ORIENTALISTE, P.B. 41, B-3000 Leuven

MEDIAEVALIA LOVANIENSIA

Texts and studies published by the
KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
INSTITUUT VOOR MIDDELEEUWSE STUDIES
Blijde Inkomststraat 21
B-3000 Leuven (Belgium)

Series I / Studia

1. *The Late Middle Ages and the Dawn of Humanism outside Italy*, ed. G. VERBEKE and J. IJSEWIJN, Leuven-The Hague, 1972, xiv-245 p. BF 800
2. *Peter Abelard*, ed. E.M. BUYTAERT. Leuven-The Hague, 1973, xiv-181 p. BF 750
3. *Aspects of the Medieval Animal Epic*, ed. E. ROMBAUTS and A. WELKENHUYSEN. Leuven-The Hague, 1975, xiv-268 p. BF 950
4. *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)*, ed. W. LOURDAUX and D. VERHELST. Leuven-The Hague, 1976, viii-232 p. BF 1490
5. *Aquinas and Problems of his Time*, ed. G. VERBEKE and D. VERHELST. Leuven-The Hague, 1976, viii-229 p. BF 900
6. *The Universities in the Late Middle Ages*, ed. J. IJSEWIJN and J. PAQUET. Leuven, 1978, xi-661 p. BF 2000
7. *The Bible and Medieval Culture*, ed. W. LOURDAUX and D. VERHELST. Leuven, 1979, viii-286 p. BF 980
8. *Love and Marriage in the Twelfth Century*, ed. W. VAN HOECKE and A. WELKENHUYSEN, Leuven, 1981, ix-305 p. BF 1280
9. *Death in the Middle Ages*, ed. H. BRAET and W. VERBEKE. Leuven, 1983, viii-292 p. BF 1530
10. *Pascua Mediaevalia, Studies voor Prof. Dr. J.M. De Smet*, ed. R. LIEVENS, E. VAN MINGROOT and W. VERBEKE. Leuven, 1983, xii-691 p. BF 1725
11. *Benedictine Culture*, ed. W. LOURDAUX and D. VERHELST. Leuven, 1983, viii-239 p. BF 1490
12. *Jan van Ruusbroec. The sources, content and sequels of his mysticism*, ed. P. MOMMAERS and N. DE PAEPE, Leuven, 1984, viii-200 p. BF 1200
13. *The Theatre in the Middle Ages*, ed. H. BRAET, J. NOWÉ, G. TOURNOY. Leuven, 1985, viii-380 p. BF 1640
14. C.-A. VAN COOLPUT, *Aventures querant et le sens du monde. Aspects de la réception productive des premiers romans du Graal cycliques dans le Tristan en prose*. Leuven, 1986, xxviii-259 p. BF 1400

